Geffcken


Cres Cat Sci entia
Vita Exco latur

Studien
des apologetischen Seminars in Wernigerode

Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes

von

Carl Stange

Göttingen

---

7. Heft:

Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr.

Von Prof. D.Dr. Joh. Geffcken



Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1922

Religiöse Strömungen

im 1. Jahrhundert n. Chr.

Von

Prof. D.Dr. Joh. Geffcken



Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1922

1. Allgemeine religiöse Zustände; Persönlichkeiten.

Die alte Anschauung der Theologie und auch der Geschichtsforschung von der inneren Zersetzung der griechisch-römischen Religion, ja von der seelischen Selbstverneinung der antiken führenden Geister um die Zeit, da das Christentum erschien, beginnt jetzt allmählich einer besseren Erkenntnis, einer tieferen Einsicht in den religiösen Zustand jener Periode zu weichen. Die einseitige Wertung einer Reihe unbestreitbar skeptischer Stimmen, die um die Wende unserer Zeitrechnung vernehmbar werden, hatte uns einen Chor ganz anders lautender Aussprüche und Bekenntnisse lange überhören lassen; lange hatten wir es versäumt, die Zeugnisse über das damalige religiöse Dasein geschichtlich zu ordnen; wir vernachlässigten vor allem die religiösen Urkunden der Inschriften. Jetzt haben wir umzulernen begonnen. Aber es verriete Anmaßung und Einseitigkeit, wollten wir aus der neugewonnenen Erkenntnis des hochgespannten religiösen Lebens gerade der Heiden in der Zeit des 1. Jahrhunderts n. Chr. nun etwa eine Unterschätzung der Rolle ableiten, die das Christentum gespielt hat. Es gilt vielmehr überhaupt, um zu einem einigermaßen zutreffenden Bild des damaligen religiösen Lebens zu gelangen, nicht mit gegebenen Vorstellungen und starren Begriffen zu arbeiten, sondern die Dinge möglichst in ihrem Werden zu erschauen. Suchen wir die religiösen Verhältnisse und Ent-

---

Anmerkung: Literatur hier anzugeben, wäre bei der Menge der benutzten wertvollsten Bücher und Schriften, aus denen daher keine Auswahl getroffen werden kann, unmöglich.

wicklungen in jener für die Religion der ganzen Welt so entscheidungsvollen Zeit mit ruhiger Nüchternheit, die gewiß nicht immer leicht ist und doch notwendig bleibt, zu betrachten, so wird sich uns der große Vorgang auch weit organischer darstellen.

Wir reden von der griechisch-römischen Religion, und hier und da läßt sich wohl mit ihr als einem Ganzen rechnen. Aber für die hier zu behandelnden Fragen müssen wir doch zwischen den griechischen Kulten und der römischen Staatsreligion einen scharfen Unterschied machen. Freilich, unsere Kenntnis von beiden steht nicht auf gleicher Höhe. Denn noch besitzen wir keine wirkliche Darstellung der griechischen Religionsgeschichte, die diesen Namen verdient. Immerhin können wir uns doch ein allgemeines Bild von den hellenischen und hellenistischen Kulten in jener Zeit machen. Die Zeugnisse zahlreicher Inschriften, der Papyri und auch der Schriftsteller lehren, daß überall, wo griechische Sprache und Kultur herrschte, die Götter der Hellenen und die von diesen verehrten orientalischen emsige Verehrung fanden. Dagegen zeigt ein Blick auf die römische Religion, über deren Entwicklung und Wesen wir durch das vorzügliche Werk G. Wissowas so ausgezeichnet unterrichtet sind, ein weit weniger einheitliches Bild.

Über der römischen Religion hat seit dem ausgehenden 3. Jahrhundert v. Chr. bis etwa auf Augustus' Zeit ein böser Stern gestanden. Die Zersetzung, die so viele Theologen der heidnischen Religion überhaupt nachgesagt haben, ist tatsächlich lange Zeit hindurch das Schicksal der römischen gewesen. An jedem geschichtlichen Prozeß aber wirken stets die verschiedensten Ursachen in einem Zielstreben mit. Die römische Religion hatte die von den Vätern ererbte Gestalt und ihre ursprünglichen Züge durch die mannigfachsten Einwirkungen verloren und damit auch ihre Kraft eingebüßt. In verschiedener Erscheinungs-

form arbeitete die von den Römern gierig ergriffene griechische Kultur an der Auflösung des bodenständigen Wesens des alten Glaubens. Hellenische Namen, Mythen, Bräuche, Götterbilder, philosophische Umdeutungen der Gottheiten verwischten die früheren Vorstellungen, so daß etwas Neues von völliger Blutlosigkeit entstand, ein römischer Olymp, dessen Erscheinungen, um nur halbwegs verstanden zu werden, einer gelehrten Deutung bedurften. Dazu drangen mit den Griechen, doch auch selbständig ohne sie, die orientalischen Fremdkulte, Kybele, Isis, Mithras, ein. Alle Maßregeln, die der Staat, hier und da sich energisch gegen diese Fremdkörper wehrend, ergriff, blieben erfolglos, besonders auch die gelegentliche Ausweisung der ausländischen Philosophen. Gerade diese war ein völlig unwirksames Mittel; hatte doch schon einer der bedeutendsten Dichter römischer Zunge im 2. Jahrhundert, dazu ein feuriger Patriot, die euhemeristische Betrachtung der Götter in Rom eingebürgert. Wohl vermochte die Stoa durch ihr erhabenes Gottesbewußtsein manchen religiösen Gemütern Ersatz für den Verlust der römischen Götterpersönlichkeiten zu bieten, aber weiten Kreisen blieb diese Theologie, die auch die Allegoristik in ihr System aufgenommen hatte, ein Buch mit sieben Siegeln, und so konnte es geschehen, daß Männer, denen die Philosophie der Zeit nichts bot, entweder den orientalischen Kulten huldigten oder dem krassesten Aberglauben verfielen.

Inmitten der furchtbar blutigen Bürgerkämpfe und der sozialen Unruhen, inmitten der Entfesselung der wildesten politischen Leidenschaften seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts v. Chr. vollzog sich nun auch der Ruin der Priestertümer mit unhemmbarer Schnelligkeit. Je mehr die Politik auch in diese Kreise eindrang, desto schleuniger verweltlichte sich deren Wesen, desto spurloser verlor sich das alte Wissen von den römischen heiligen Dingen. Viele Jahrzehnte konnte

ein Priesteramt unbesetzt bleiben; es ist ein erschreckendes Zeichen der Zeit, daß die national-römische Arvalbrüderschaft in Vergessenheit zu sinken drohte. In dieser Periode war es, daß der fromme, altväterische Gelehrte stoischer Observanz, M. Terentius Varro, der selbst über einige Gottheiten der Vergangenheit keine Auskunft mehr geben konnte, den Versuch machte, der Interesselosigkeit der Römer für ihre Religion durch ein großes religionsgeschichtliches und religionsphilosophisches Werk zu steuern.

Bücher allein können kein neues Zeitalter des Glaubens heraufführen; Varros Spekulationen vermochten kein religiöses Feuer zu entzünden. Und doch hat sein Werk in gewissem Sinn einer neuen Entwicklung den Pfad bereitet. Denn die Begeisterung wenigstens für altrömisches Wesen, die aus dem Buche des großen Patrioten und Moralisten sprach, fand ein dankbares Publikum in einer Zeit, die sich von der zuletzt erlebten blutigen Vergangenheit abwendend ein romantisches Interesse für die frühesten römischen Zustände zu empfinden begann. In dieser für das Alte so empfänglichen Periode nahm nun Augustus, der Schöpfer der neuen Weltepoche, der die Untrennbarkeit des römischen Staatsgedankens und der alten Religion erkannte, seine religiöse Reform vor. Sein Erfolg bewies, welch ungeheure Bedeutung für das religiöse Leben eines Staates die Haltung gerade eines Herrschers haben kann. Einen ähnlichen Schritt hat mit noch weit höherer Wirkung ja auch Constantin vollzogen.

Das Vorgehen des Monarchen auf dem religiösen Gebiet entsprach dem Sinne auch seiner inneren Politik: er stellte wieder her und schuf neu. Die schon fast verschollenen Priesterschaften erstanden wieder, die verfallenen Tempel wurden restauriert, heilige Stätten und Feste in ihren alten Stand wieder eingesetzt. Zugleich aber empfingen ältere Gottheiten

eine höhere Ehrung, so namentlich Apollo, zu dem das julische Haus in einem besonderen Verhältnis zu stehen sich rühmte, und dementsprechend die mit dem Gotte eng verbundene Diana. Überhaupt aber wußte der Kaiser den neugeschaffenen Kult in nächste Beziehung zu seiner eignen Person zu setzen. Apollos Haupttempel erhob sich nun auf dem Palatin; diesem Heiligtum galt der letzte, höchste Akt der vom Kaiser mit besonderer Weihe begangenen Säkularfeier, und eine Reihe anderer Kulte, so besonders der der Vestalinnen, die nun eine bis tief ins 4. Jahrhundert dauernde Tätigkeit entfalten, gehört zur unmittelbaren religiösen Machtsphäre des Kaisers, der wieder bis auf späte schon christliche Zeiten der pontifex maximus des Römerstaates bleibt. Dieses ganze Wesen aber krönte der Kaiserkult, dem es gelang, bis gegen Ende des 3. Jahrhunderts sich immer höher zu steigern, und den das Christentum noch im mittelalterlichen Byzanz in gewissen Formen beibehielt. Wohl mutet ein solcher durch den Willen eines Einzigen ins Leben gerufener religiöser Aufbau den Beschauer willkürlich genug an. Aber doch darf man diese Schöpfung nicht etwa als unorganisch verurteilen. Der Kaiser hatte der Welt den äußeren Frieden zurückgegeben und damit unmöglich Erscheinendes vollbracht; nach hellenistischem Vorgang nannte man ihn deswegen den Heiland (σωτήρ) und redete, den Herrscher vergötternd, von seinem Euangelion. Aber der Monarch erfüllte nicht nur die auf materielles Wohlbefinden gerichteten Wünsche seiner Zeitgenossen, sondern zugleich auch ein inneres Sehnen zahlreicher Römer; die Himmlischen, die in vergangenen Zeiten Rom von Sieg zu Sieg geführt hatten, schienen jetzt wirklich ihre alte stolze Heimat wieder aufgesucht zu haben. Denn der antike Mensch, und nicht nur dieser, glaubte, in der Nachwirkung eines urprimitiven Gefühls, durch die „Ansiedlung" der Götter in festen Tempelbezirken unbedingten Anspruch auf

ihren steten gegenwärtigen Schutz gewonnen zu haben. So liegen diese Dinge; von einer allgemeinen religiösen Sehnsucht der ganzen Zeit nach einem Weltheiland kann nicht geredet werden.

Nicht alle augusteischen Neuschöpfungen waren von Dauer; die Folgezeit ging über einen Teil dieser Reform zur Tagesordnung über. Denn die uralt heilige latinische Trias des Kapitols, Juppiter O.M., Juno und Minerva Regina, blieben trotz der Versuche des Augustus, ihre Macht zu beschränken, doch die maßgebenden Gottheiten des römischen Olymps. Viele Gestalten aber hatten noch in diesem Raum. Eine Reihe der Begriffsgottheiten, Salus, Victoria, Concordia, fand sich hier zusammen mit den umgedeuteten Göttern der Barbarenländer und denen des Orients. Eine wirkliche Einheit konnte auch durch den Eingriff des großen Herrschers nicht geschaffen werden, aber die nationale Religion überhaupt war durch Augustus gerettet.

Eigenartig hatte sich gleichzeitig mit allen diesen Vorgängen der Glaube der geistigen Führer der lateinischen Rasse entwickelt. Die Griechen hatten im 1. Jahrhundert v. Chr. wieder einmal eine Zeit der religiösen Skepsis in der Hauptsache überwunden; die Römer als das so viel später kulturell reifende Volk mußten diese erst noch durchmachen. Der Vorbote des Prozesses ist die euhemeristische Göttererklärung, die im 2. Jahrhundert v. Chr. von Griechenland her zu den Römern drang. Bald danach meldet sich bei ihnen die Stoa, die Lehre Epikurs und der neuen Akademie an. Alle drei Schulen sind untereinander verfeindet und führen doch, jede auf ihre Weise, zu demselben Ergebnis. Denn verachtete die Stoa zumeist die Götterbilder und unterhöhlte sie somit eine starke Stütze des altväterischen Glaubens, so lehnte der Epikureismus jegliche landläufige Vorstellung von den Göttern als

rein menschlich ab und wollte sich am liebsten auf gar keine Erörterung über die Gottheit einlassen, deren Dasein zwar nicht geleugnet, deren Interesse aber für die Menschen nachdrücklich in Abrede gestellt wurde. Wie Epikur einst versucht hatte, seine Mutter von allerhand abergläubischen Stimmungen zu befreien, so erlöste er jetzt so manchen Römer von religiösen Skrupeln: Zeuge dessen ist Lucrez, der in ewig denkwürdigen Worten dem griechischen Meister seinen Dank für diese Befreiungstat zujubelt. Diese Skepsis, von der die Kritik der neuen Akademie höchstens gradweise verschieden war, erhielt sich noch bis auf die Tage Ciceros, der ja selbst dem Werke des Lucrez nach des Dichters Tod zur Veröffentlichung verholfen hatte. Und auch Cicero scheint in seinem Werk über die Natur der Götter sich den skeptischen Anschauungen anzuschließen. Gleichwohl stehen wir mit diesem Buch doch schon auf der Grenze zweier religiöser Stimmungen. Denn daß überhaupt damals (45 v. Chr.) eine solche Schrift erscheinen konnte, in der sicheren Erwartung, Leser zu finden, ein Werk, in dem auch dem begeisterten Gottesbewußtsein der Stoa breiter Raum gelassen war, beweist immerhin, daß in jener Zeit die Religion an sich doch wieder als Problem empfunden zu werden begann. Es war die Periode, in der auch Varro die Kunde der altrömischen Götter erneuerte.

In Ciceros Darstellung der stoischen Gottesanschauung kommt allem Anscheine nach der eigentliche Philosoph der Zeit, der mehr oder minder stoisch denkende Syrer Poseidonios, zu Wort. Sein Einfluß auf die Mitwelt — auch Varro benutzte ihn gründlich — und Nachwelt war ganz außerordentlich tief; noch lange Jahrhunderte haben unter seiner Wirkung gestanden. Freilich, die Einzellehren dieses Denkers enthielten, wie man mit Recht betont hat, wenig Neues; seine Originalität lag in der Vereinigung und Verarbeitung älterer Gedanken. Er bot

den Gebildeten in ihrer Unsicherheit, in ihrem Umhertasten zwischen den verschiedensten Götterkulten und Philosophemen eine wirkliche Weltanschauung, über deren Widersprüche die begeisterte Einsetzung der eignen Person und eine wahrhaft glänzende Sprache hinwegtäuschte. Sein Synkretismus verband den pantheistischen Gottesbegriff der Stoa mit dem transzendenten der Platoniker und Peripatetiker; die Mystik der spätplatonischen Werke und des Hellenismus vereinigte er mit der peripatetisch-wissenschaftlichen Forschung, die die Natur und das ganze menschliche Dasein umspannte. Sein allumfassendes System nahm die Ergebnisse der eignen exakten Untersuchungen, nahm, was Philosophen gesonnen, Dichter gesungen, was das Volk in dumpfem Aberglauben geträumt, Pfaffen und Bettelpropheten sich zusammengereimt oder -geschwindelt hatten, auf; in diesen weiten Räumen war für die verschiedensten Individuen und menschlichen Bestrebungen Platz. Ein wundervoller Optimismus beruhigte den Zweifler über den Zweck des Alls, dessen Harmonie Poseidonios in einem berauschenden Hymnus pries, beruhigte um so mehr, als diese Philosophie ja von einem exakten Denken getragen war. Und ihr Pantheismus schloß auch nicht den Glauben an Gottes Liebe zum einzelnen Menschen aus, der sich durch Frömmigkeit und sittliche Lebensführung dieses hohen Gutes würdig machen sollte. Eine so einheitlich erscheinende Weltanschauung, ein so tiefes und weites Gottesbewußtsein gab einen festen Halt im Leben und auch in den Schrecknissen des Todes, die des Philosophen Mystik zu bannen wußte. — Aber dieses System, wenn man es überhaupt so nennen darf, wirkte nicht nur bewußt erhebend, sondern auch unbewußt erdrückend. Es kennzeichnet jene Zeit, daß man einen Fortschritt über Poseidonios' Wissenschaft hinaus nicht für möglich hielt. Ein starker Quietismus legte sich auf die Geister. Zwar be-

schäftigten sich selbst die Römer, ein Plinius und Seneca, nicht zuletzt gerade durch Poseidonios angeregt, mit Naturwissenschaft, aber über ein Bücherstudium hinaus gediehen in der Hauptsache diese Interessen nicht. Und Poseidonios war nicht ganz ohne Schuld an dem zunehmenden astrologischen Aberglauben. Er trieb Sternforschung und Sterndeutung; daraus entnahm die Folgezeit sich die Berechtigung, den gestirnten Himmel nur noch mit dem Auge des Astrologen zu betrachten. Freilich, nicht immer gab sich die Astrologie ausschließlich als dumpfer Aberglaube kund. Denn mit Recht hat man gesagt, wie einst der Römer Lucretius Epikurs System in hinreißenden Worten geschildert, so habe auch der astrologische Dichter Manilius es verstanden, Poseidonios' Glauben an das erhabene göttliche Weltregiment, an die Gnade Gottes, die uns die im Lauf der Gestirne erscheinende Gesetzmäßigkeit selbst erkennen lasse, zu packendster Darstellung zu bringen. Noch auf Goethe haben Manilius' echt römisch prägnante Worte (II 115 f.): Quis caelum possit nisi caeli munere nosse | et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est . . . nachhaltigen Eindruck gemacht.

Tief unter der von echter Gottseligkeit beschwingten Mystik des Poseidonios kriecht nun der Okkultismus eines merkwürdigen, unerfreulichen Philosophasters mühsam einher, der gleichwohl starke Beachtung bei seinen Zeitgenossen fand, der zu Ciceros Freunden gehörte und auch von Varro in seinem großen religionsgeschichtlichen Werk benutzt ward. Das ist der abstruse Polyhistor Nigidius Figulus. Pythagoreischer Weisheit und Zahlenmystik, die damals wieder ihr Spukwesen trieb, ergeben, sammelte er eine Gemeinde von gleich konfusen Mystikern um sich, mit denen er mehr oder minder bewußt allerhand Zauber trieb und sich in astrologischen Berechnungen erging, die natürlich auch ein astronomisches Wissen voraussetzten.

Religiöse Strömungen, die die führenden Geister der Gesellschaft durchwogen, finden zumeist im Lauf der Zeit auch den Weg nach unten und dringen, zuweilen mißverstanden und entstellt, ins Volk ein. Die religiöse Mystik der höheren Kreise, die von einem Poseidonios und auch von den Neupythagoreern lebten, teilte sich auch anderen Volksschichten mit. Es entstanden allem Anscheine nach kleine mystische Gemeinden, die, fern den Mysterien der Götter Mithras, Kybele, Sabazios und deren kultlichen Handlungen, einer vergeistigten Religion ergeben waren. Kunde davon geben uns die Traktate des sog. Hermes Trismegistos, eine eigentümliche teils philosophische, teils theosophische Literatur von wenig einheitlichem Wesen, die auf alle möglichen Gebiete, z. B. auch auf die Astrologie, hinübergreift. Diese Schriften sind noch zeitlos, werden von manchen Forschern sehr verschieden fixiert, gehören aber doch zu einem beträchtlichen Teil dem 1. Jahrhundert n. Chr. an; Zitate aus der Genesis sind wenigstens kein Gegenbeweis, da solches auch in der hellenistisch-heidnischen Ästhetik in der Wende unserer Zeitrechnung einmal begegnet. Seit längerer Zeit ist die Bedeutung der Hermetik für das Religionsleben der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte erkannt worden, ja ihre Bewertung hat eine fast zentrale Stellung in der Beurteilung auch des alten Christentums erhalten.

Gegenüber dieser religiösen Flut ebbt der Skeptizismus in der Kaiserzeit immer stärker ab. Natürlich ist die Epikureische Negation nicht erledigt; in Herculanum las man noch vor dem Vesuvausbruch Schriften des Meisters, den auch der Stoiker Seneca gern zitiert, und noch Jahrhunderte fand die Sekte Anhänger. Aber unser Material reicht trotz seiner oft beklagten Dürftigkeit doch aus, um das starke Zurückweichen der Skepsis feststellen zu lassen. Und wenn gelegentlich, z. B. von dem älteren Plinius, die Mangelhaftigkeit der Volks-

vorstellungen von den Göttern, die Torheit der Mythen, der Polytheismus überhaupt Tadel erfährt, wenn die Grenzen der durch die Naturgesetze gebundenen göttlichen Macht betont werden, so steht dies nicht im Gegensatze dazu, um so weniger, als gerade Plinius mit Begeisterung die Sonne als den Weltgeist, als den hohen Naturgott verherrlicht, wie es vielleicht Poseidonios ähnlich getan hatte.

Dazu führten in jener Zeit die Gläubigen eine Waffe, die zwar aus einer sehr alten Rüstkammer stammte und schon in früheren Kämpfen sich oft verbogen hatte, aber immer wieder brauchbar befunden ward, um die Angriffe der Kritik gegen die Götter und die Mythen zurückzuschlagen. Das war die allegorische Erklärung, die namentlich von der Stoa geübt wurde. Durch physikalische und moralische Deutungen gab man den Göttern und den Fabeln, besonders Homers, einen tieferen Sinn; das Frivolste ward jetzt beinahe zum heiligen Mysterium. Alle noch so scharfen Angriffe machten die Allegoriker nicht irre; ja man hielt es für nötig, schon die Jugend in diese Theologie einzuführen. So ist uns aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. das Brevier des Cornutus erhalten, das einen Knaben über die einzelnen Göttergestalten, ihre Beinamen und Deutungen aufklärt. Von solchem Unwesen, das selbst Philons Lektüre so unerträglich macht und auch Paulus gelegentlich einmal berührt, ist bekanntlich ja selbst die moderne Zeit nicht verschont geblieben.

Wie erklärt man nun bei so tiefen und allgemeinen religiösen Bedürfnissen die vielberufene Sittenlosigkeit der ersten Kaiserzeit? Malt nicht Tacitus, schildern nicht Juvenal und Martial die Laster ihrer Zeitgenossen in den düstersten Farben? Rom mit seinen Freveln und Sünden war nicht die antike Welt überhaupt, seine Sittenlosigkeit nicht schlimmer als die aller Groß- und Weltstädte der Geschichte. Der Satiriker hat

noch stets die Erfahrungen, die er in seinem Umkreise gemacht, verallgemeinert; aus seinen Schilderungen kann man niemals ein einwandfreies sittengeschichtliches Bild gewinnen. Mit vollem Recht betont der Philosoph Seneca, die Welt sei immer schlecht gewesen und werde es bleiben; keinem Zeitalter, also auch dem jetzigen nicht, eigne ein ganz besonderer Grad allgemeiner Verruchtheit; die Laster wechselten nur in den verschiedenen Perioden miteinander ab. Dazu zeigt uns eine große Fülle von Inschriften, die durchaus nicht etwa der Wiederholung altüberlieferter Formeln verdächtig sind, welch feste Bande der Liebe oft Familienmitglieder miteinander vereinigte. — Daß die Ehe damals besondere literarische Verherrlichung, z. B. durch Musonios und Plutarch, fand, will freilich nicht allzuviel bedeuten, da die Zunahme solcher Schriften zumeist durch bedenkliche sittliche Verhältnisse einer Zeit bedingt wird. Aber es läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß wir gerade in Rom auch die Betätigung der ehelichen Liebe in erhabenster Erscheinung vor uns sehen. Dort war es, wo jene Arria sich vor ihrem seine Hinrichtung erwartenden Mann mit dem Zuruf tötete: Es tut nicht weh, Pätus! eine Tat, die damals tiefste Wirkung übte und nicht etwa nur deswegen, weil in dieser Handlung eine gewisse dramatische Szenenhaftigkeit lag, die den Romanen zur anderen Natur geworden ist.

Selbstverständlich aber ist eine völlige Umwertung der älteren Anschauung von der grenzenlosen Sittenverderbnis der Kaiserzeit ausgeschlossen. Das sexuelle Leben der Römer, das auch Seneca ernst tadelt, zeigte schon lange dunkelste Flecke, und das schlimme Beispiel des Hofes wirkte stark entsittlichend; scheint doch kaum ein Kaiser, mit Ausnahme Vespasians, ein einigermaßen reines Privatleben geführt zu haben. Aber die Zeit empfand doch selbst dieses ihr Leiden, und es hat ihr

nicht an kräftigen und erfolgreichen Predigern gefehlt, die die heilende Hand an diese und andere Gebrechen legten.

Zu diesen Männern gehören natürlich nicht jene Kyniker, die in ihrer Sucht nach Originalität jeden Augenblick benutzten, um etwa mitten in einer Festversammlung, nicht unähnlich einem Sittenprediger in einem englischen Luxusbad, gegen die Eitelkeit der Welt, gegen Reichtum und Schwelgerei, Sinnenlust, Ehrgeiz und Hoffart zu eifern und dafür Einkehr in sich selbst, Einfachheit, Streben nach völliger Unabhängigkeit von äußeren Gütern zu predigen, nicht ohne einen mehr oder minder deutlichen Hinweis auf die eigne Person als das Muster dieser Tugenden. Ebensowenig kommen hier die Philosophen in Frage, die in der Rolle von Seelsorgern auftreten, um etwa bei einem Todesfall oder einem sonstigen Unglück auf Grund eines auswendig gelernten Breviers Trost zu spenden oder, in ernsteren Fällen, einem zum letzten Gang sich anschickenden Opfer kaiserlicher Willkür den Zuspruch der Weisheit zu leisten. Dagegen kennen wir eine Reihe von philosophischen Persönlichkeiten, die, ohne wirklich eigne Gedankenwerte zu schaffen, allein durch die Kraft und den Adel ihres Wesens die traditionellen Lehren ihrer Sekte zu höchster Eindrucksfähigkeit gesteigert haben. Bezeichnend für einige dieser Prediger ist, daß sie mitten in einer schreibseligen Zeit, ja geradezu in einem tintenklecksenden Säkulum nur eindringliche Worte gesprochen, nie die Feder in die Hand genommen haben. — So wirkte denn unter Nero und nach ihm Musonios, der Stoiker, den nicht nur lernbegierige Schüler umdrängten, sondern auch einmal ein syrischer König mit voller Hingabe hörte. In der Tat, selbst die nicht allzu umfangreichen Reste seiner Ansprachen, die seine Jünger nachgeschrieben haben, zeigen uns noch, warum er diesen starken Zulauf fand; wir begreifen ferner,

warum Clemens Alexandrinus, jener edle, echt antike Christ, seiner Ethik gerade Musonios hat zugrunde legen wollen.

Denn hier redet ein erfahrener Kenner des menschlichen Lebens, für den jede Angelegenheit des Daseins bis herab auf die Barttracht Bedeutung besitzt; hier fehlen, wahrhaft wohltuend für den, der den anspruchsvollen und oft weltfremden Moralkodex der Stoa kennt, fast alle jene herben Forderungen, deren auch nur angestrebte Erfüllung aus dem Menschen einen abstoßenden, selbstgerechten Tugendspiegel machen mußte.

Schlicht und einfach denkend, den Lebensbedürfnissen sich anpassend, verwirft Musonios alles mit dem Auftreten so manches Philosophen verbundene Scheinwesen. Der laute Beifall nach einem philosophischen Vortrag ist ihm vom Übel; während der Rede eines wahren Predigers muß eine Fülle der wechselndsten Empfindungen des Hörers Brust bewegen, der sich bald tief zerknirscht, bald auch erhoben fühlt, so daß er gar keine Gelegenheit zu solchen Lobsprüchen findet. Während für viele Philosophen die Ehelosigkeit zwar keine abstrakte Forderung, aber doch oft eine stillschweigende Voraussetzung ist, hat dieser Stoiker, wie später der edle Platoniker Plutarch, die schönsten Worte für die Ehe gefunden, die er von vornherein für das Allernatürlichste erklärt und deren Gemütsart er mit unnachahmlicher Wärme in allen ihren Ausprägungen schildert. Wer die Ehe aufhebt, sagt er, zerstört Haus, Stadt, Menschengeschlecht. Diese Achtung vor der Frau, der er auch den Zugang zur Philosophie bahnen will, läßt ihn auch über die eheliche Sittlichkeit besonders ernst denken, also, daß er einen nicht der Kinderzeugung dienenden ehelichen Umgang für unmoralisch erklärt. — Den Krebsschaden des Altertums, dem Juden und Christen mit so berechtigter Entrüstung begegneten, die Aussetzung der Kinder, tadelt er mit wuchtigem

Nachdruck und schildert auf der anderen Seite den köstlichen Anblick einer großen Familie mit der gegenseitigen Liebe zwischen Eltern und Kindern. Und als echter Stoiker fühlt er sich und das Gute stets eins mit Zeus, dessen Stadt der edle Mensch bewohnen solle. So fehlt bei ihm der sonst in der Stoa so häufige verstiegene Doktrinarismus; alles atmet Leben und Gesundheit.

Dieses Wesen teilte sich auch seinen Schülern mit. Unter ihnen war einer der hervorragendsten Dion von Prusa. Auch in seinen vielen Schriften steckt nur wenig Originalität. Und doch liest man sie gern; man merkt es ihnen an, daß ihr Autor seine Lehren wirklich vorgelebt hat. Er gehört zu jenen antiken Menschen, die eine Art Bekehrung durchgemacht haben. Freilich handelt es sich hier nicht um das vielberufene religiöse Erlebnis. Aber es war doch ein ähnlicher Vorgang, als der aus bester Familie stammende Rhetor, durch kaiserlichen Machtspruch in die Verbannung getrieben und 14 Jahre lang als Gärtnerbursche und Badediener sich mühsam durchschlagend, einen inneren Wandel erfuhr und zum Philosophen ward, der nun überall von dem redete, was ihn erfüllte, von Gott und der Welt. Als wohlhabender Sophist hatte er so manche Rede der Straßenkyniker über die Bedürfnislosigkeit hören können; jetzt war ihm zur Wirklichkeit geworden, was so oft nur eitle Redensart gewesen. Nun betätigte er, was er einst vernommen; furchtlos und von der Gottheit erfüllt, ward er zu einem der besten Menschen seiner Zeit. So hielt er, aus der Verbannung zurückgekehrt, vor der Festversammlung in Olympia eine Rede über den einheimischen Zeus. Auch hier ist nichts eigentlich neu; aus der Begeisterung für Hellas' höchsten Gott tönt Poseidonios' Hymnus auf die Allgottheit hervor. Aber die Tonstärke, mit der dieser Psalm vorgetragen wird, wirkt doch als ein Ausbruch tiefinnerster Überzeugung.

So zog der philosophische Apostel predigend umher, hier über Fragen des sittlichen Lebens in altbekannten Sätzen, aber mit vollem Einsatz seiner Person redend, dort nicht minder nachdrücklich die Bewohner großer Städte in bitter rücksichtslosen Worten strafend. Ja, wohl ein Apostel! Sein Auftreten gibt einen historischen Hintergrund zu Paulus' Predigten. Und doch liegt der große Unterschied auf der Hand. Denn Dion ist und bleibt ein Weltmann, freilich im allerbesten Sinne. Bei allem Gottesglauben ist er nicht nur religiös orientiert. Nationale, politische, soziale Fragen bewegen ihn mit gleicher Stärke. Aber gleich dem Christen denkt er niemals an sich selbst; nur in ein paar kurzen, selbstgefälligen Worten liebäugelt er hier und da ein wenig mit der eignen Person — ein Überlebsel seiner sophistischen Anfänge.

Weit einseitiger, aber eben darum wohl auch viel bedeutender ist Musonios' zweiter bekannter Schüler, der große Epiktetos. Gleich seinem Lehrer hinterließ er nichts Schriftliches, aber seine Vorlesungen oder, besser, Predigten wurden von dem trefflichen Arrian, einem ausgezeichneten Beamten, Offizier und auch Historiker, eifrigst nachgeschrieben und sind uns so z. T. erhalten. Ein typischer Vorgang: zu den Füßen eines Philosophen, der als Sklave geboren war, saßen die vornehmen Herren Roms und die geistigen Führer der Hellenen, um zu hören, was sie tun sollten, um Frieden für ihre Seelen zu finden.

Seine Lehre, auch sie keineswegs neu, aber mit ursprünglichster Kraft vorgetragen, war kynisch-stoisch, seine nachdrückliche Ausdrucksweise rein kynisch; er fuhr seine Zuhörer, wenn er ihnen den Weg zeigte, auf dem allein sie innere Ruhe finden könnten, mit heftigen Worten an, nicht polternd, noch allein scheltend, sondern mit tiefem Nachdruck strafend: Du Sklave! so ruft er dem Reichen, dem Ehrgeizigen, der Hof-

schranze des Kaisers zu. Was er seinen Zuhörern zu sagen hat, ist sehr einfach. Voll Verachtung gegen alles Gelehrtenwesen der stoischen Professoren begnügt er sich mit wenigen Sätzen, in der Hauptsache darauf bedacht, seinem Publikum einzuprägen, was es zu suchen, was es zu meiden habe. Diesen wenigen Sätzen gibt er eine stets neue Nutzanwendung, indem er aus einer umfassenden Lebenserfahrung, aus einer genauen Bekanntschaft mit allen Ständen schöpft. Er führt stets erlebte Fälle an; er erzählt z. B. von einem älteren vornehmen Beamten, der den ganzen Wettlauf um römische Ehrenstellen mitgemacht und nun den Rest seines Lebens in innerem Frieden habe zubringen wollen. Aber Epiktet vermochte er doch nicht zu täuschen. Der sagte ihm: Du wirst sogleich deine guten Vorsätze vergessen, wo du nur einmal wieder Rom witterst! Und es kam so. — Auch von den Philosophen will er nicht viel wissen, wenn ihr Tun und Treiben nur Lippenwerk ist; sein kynischer Genosse, der sich auf die Philosophentracht etwas einbildet, ist ihm nicht minder verächtlich wie der stolze Beherrscher der Hörsäle. Er kennt nur eins: völliges Aufgehen im Guten, zu dem Zeus die Menschen führt, Zeus, dem der Weise sich ganz anvertrauen soll, Zeus, der den wahren Kyniker als Boten (ἄγγελος) zu den Menschen gesandt, damit er sein Zeuge (μάρτυς) sei. Aber dieser Ergebung in den Willen der Gottheit ist nichts von Gottesverzückung, nichts beigemischt von jenem sich Hineinträumen in das Wesen der himmlischen Macht, es liegt auch hier kein religiöses Erlebnis vor. Ein einfaches, großes Vertrauen eines Gotteskindes zu seinem lieben Vater in der Höhe, der seinen Sohn in keinem Elend je verlassen könne und werde, beseelte den vielerfahrenen Prediger und ließ ihn Worte finden, die ebenso zerknirschten wie aufrichteten. So ward er, der so oft den wahren Philosophen mit dem Arzt vergleicht, ein Seelenarzt für viele, und seine Lehre weit, weit verbreitet.

Ganz anders ist wieder Seneca. Mit einem Manne seines Wesens hätte sich Epiktet nie befreundet, so häufig auch die Lehren beider übereinstimmen. Denn der Römer ist bei aller Philosophie doch Weltmensch und oft gerade der Mann der philosophischen Pose. Mit stolzer Gelassenheit schreibt er über seine Verbannung und sehnt sich doch innerlich verzweifelt nach Rom; der Millionär gibt sich den Schein, den Reichtum zu verachten; der Moralprediger macht dem römischen Leben die bedenklichsten Konzessionen. Aber in tiefster Seele hat er doch empfunden, was gut, fromm und schön war, und sich an diesem Bewußtsein auf seinem Todesgange aufgerichtet.

Am griechischen Volke, das uns so kurzlebig erscheinen will, können wir trotzdem die gleiche Erfahrung wie an den dauerhafteren modernen Völkern machen, daß sich Erscheinungen des religiösen Lebens periodisch, natürlich nicht in gleicher, aber doch sehr ähnlicher Form, wiederholen. So kannte das 7. und 6. Jahrhundert v. Chr., ein Zeitalter starker Gläubigkeit, wundersame Persönlichkeiten, an denen die Gottheit so recht ihre Macht bewiesen haben sollte. Dieselbe Erscheinung beobachten wir im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., deren zunehmende Religiosität wieder neue Wundermenschen hervortreten ließ. Unter diesen spielte der Pythagoreer Apollonios von Tyana eine besondere Rolle. Wir sehen heute über ihn, dessen Leben uns eine späte, erhaltene Biographie schildert, ziemlich klar. Er muß besondere psychische Kräfte besessen haben, die Gabe des zweiten Gesichts dürfen wir bei ihm voraussetzen; in irgend einer Weise muß er seinen Zeitgenossen, die doch nicht alle mit der Blindheit des Aberglaubens geschlagen waren, einen übernatürlichen Eindruck gemacht haben. Mit solcher Fähigkeit ausgerüstet, glaubte er an seine hohe Berufung, zog im Lande umher, predigte vor ganzen Gemeinden, denen er auch Episteln in affektiertestem Tone schrieb,

schalt sie ob ihrer Sünden, warnte sie vor der Fleischeslust und suchte Dämonen auszutreiben. Er bereiste auch den fernen Orient und lernte das von der Antike ob seiner wundersamen Natur und noch wundersameren Menschen mit Ehrfurcht betrachtete Indien kennen. Da wurde er dem Kaiser, der gleich manchem Herrscher in den Philosophen eine frondierende Partei erblickte, verdächtig; Domitian zog ihn nach Rom vor seinen Richterstuhl. Nüchterne Interpretation des uns über den Vorgang erhaltenen Berichtes beweist uns, wie schlecht der Philosoph die gefährliche Probe bestanden hat. Sein Auftreten vor dem düsteren, menschenfeindlichen, aber außerordentlich bedeutenden Herrscher war zaghaft genug, und dieser seiner Haltung verdankte er denn auch sein Heil. Denn im Innern seines Wesens war er kein wirklich großer Mensch. Seine Korrespondenz, die uns noch kenntlich genug vorliegt, zeigt ein kleinlich gehässiges, übermäßig eitles Wesen. — Was hat nun die Legende aus Apollonius gemacht? Da wird er zum Heiligen, zum Apostel des Neupythagoreertums. Schon als Kind überholt der Prophet jeden seiner Lehrer, er wohnt im Tempel, und alle ringsum entsetzen sich über seine Weisheit. Dann zieht er predigend hinaus, auch zu fremden Völkern, mit deren Philosophen er theologische Gespräche und Disputationen hält. Jedem Begegnenden blickt er sofort ins innerste Wesen hinein, weiß, was er jüngst getan, was er demnächst erleben wird. Selbstverständlich sind ihm alle Sprachen bekannt, Natur und Kreatur ist ihm untertan, er wandelt auf dem Wasser, geht durch die Luft dahin, erweckt Tote; im Gefängnis des Tyrannen, den er beim Verhör durch die Kraft seiner Persönlichkeit niedergeworfen hat, streift er leicht die Ketten ab. Auch stirbt er nicht des gewöhnlichen menschlichen Todes, sondern ungesehen verschwindet der Prophet. — Die Analogien aus dem Neuen Testament lehren uns die Ge-

meinsamkeit mancher Vorstellungen, die sich die religiös erregte Mitwelt und Nachwelt damals von ihren Führern machte.

Als Paulus in Athen auftrat, fand seine Missionspredigt zunächst äußeres Entgegenkommen. Denn das Interesse der damaligen antiken Menschheit richtete sich in der Tat mit Vorliebe auf die Kunde von philosophischen und religiösen Dingen. Erschien zu jener Zeit ein Mann in Philosophentracht in einer Stadt, so liefen die Einwohner ihm entgegen und fragten ihn, was er ihnen zu sagen habe. Eine breite popularphilosophische Kultur lebt in diesen Menschen, der Philosophenname wird fast zu einer Art von Amtstitel. Die allerverschiedensten Schriftsteller begegnen sich in dem Drange, über ihre Stellung zu Gott und göttlichen Dingen Bekenntnis abzulegen. Im vollsten Maße entspricht diesem Zuge der Zeit Plutarchos. Er ist Historiker, d. h. er schreibt Biographien berühmter und großer Persönlichkeiten älterer und jüngerer, ja jüngster Zeit. Aber gleich stark ziehen ihn Probleme der Moral, philosophische Streitfragen, besonders jedoch Themen der Religionsgeschichte wie der Religion selbst an, bis er dann im Alter völlig zum Mystiker wurde; gerade durch ihn erhalten wir die wichtigsten Aufschlüsse über die spätere antike Orakulistik und Apokalyptik.

Die Predigt des Paulus auf dem Areopag ließ sich mit Dions olympischer Ansprache vergleichen, wird aus ihr historisch erklärt. Aber die Zeit kennt auch rein literarische Predigten. Mit Recht vernimmt man in Paulus' Briefen oft den Ton des Predigers. Aber auch hier ist der Apostel ein echter Zeitgenosse der Heiden. Derselben Erscheinung begegnen wir in Senecas Schriften, und ebenso setzen auch die hermetischen Traktate nach mystischen Phantasien plötzlich wohl einmal mit einer Strafrede an die Unfrommen ein. —

Auf der Grenzscheide der hellenistischen und jüdischen Religiosität steht der Alexandriner Philon (geb. ca. 20 v. Chr.),

der vermöge seines tiefen Einflusses auf das sich hellenisierende Christentum zu einer Art von Kirchenvater in partibus geworden ist, heute aber, von Theologen und Philologen gründlicher erkannt, eigentlich nur noch geschichtlichen Wert besitzt und ziemlich allgemein als flacher Schwätzer, als langweiliger Schriftsteller gilt. Er ist ein höchst unerfreulicher Proteus. Freilich, daß der stille, versonnene Philosoph seine Studierstube verläßt und in Rom die jüdische Sache mit Nachdruck gegen die heidnischen Antisemiten Alexandriens führt, ehrt ihn. Aber, was treibt er nun innerhalb seiner vier Wände alles! Als echter Jude findet er im Alten Testament jedes ethische und menschliche Ideal; die Moral der Heiligen Schrift beherrscht ihn ganz; hinter griechischen philosophischen Worten verbergen sich für ihn alttestamentliche Begriffe. So verwirft er die junge griechische Weisheit, die er aus der uralten jüdischen ableitet. Aber dann zeigt er doch wieder hellenisches Wesen. Er spiritualisiert die nationale Religion durch die griechische Allegorese. Aber damit nicht genug. Er ist Stoiker, wenn er Physikalisches behandelt, wenn er den kosmologischen Gottesbeweis führt, die Freiheit des Weisen beweist; aber auch peripatetische Lehren sind ihm nicht fremd, Platon beeinflußt ihn stark, vielleicht durch Vermittlung des von ihm nachdrücklich herangezogenen Poseidonios; von diesem mögen ihm auch neupythagoreische Lehren zugekommen sein, namentlich aber scheint die Schilderung der Ekstase, mit der er sich viel weiß, poseidonisch. Skeptisches Denken verrät endlich der wunderliche Hellenist, wenn er jedes Schulsystem verwirft und sogar über den von ihm oft zitierten Platon zur Tagesordnung übergehen kann. Das Rätsel dieses vielseitigsten und darum widerspruchvollsten Synkretismus des ganzen 1. Jahrhunderts erklärt sich teils aus dem unglückseligen Versuch, Judentum und Hellenismus, die weit stärkere Gegensätze als Christentum und Griechentum

waren, zu vereinigen, anderseits aber auch, wie Bousset erkannt hat, aus Alexandriens Schulbetrieb, der Philon nötigte, die verschiedensten überkommenen Lehren weiterzugeben.

Dem jüdischen Wesen eignet eine starke Betriebsamkeit. In jenen Zeiten äußerte sie sich auf dem Gebiet der religiösen Propaganda. Diese hatte früh genug eingesetzt, in Wort und Schrift — ich erinnere hier besonders an den Aristeasbrief, überhaupt an die Schwindelliteratur der Juden. Auch Philon betreibt Propaganda auf seine Weise, aber er ist kein polemischer Geist im eigentlichen Sinne. Ganz anders Josephus, der frühere Pharisäer und jüdische Renegat. Er hatte sich zur rechten Zeit mit den Römern zu stellen gewußt und war hoch in der Gunst des Herrschervolks gestiegen. Denn die eigentlichen Feinde der Juden waren überall die Griechen, gegen deren öfter in wilden Bluttaten sich äußernden Antisemitismus die Juden den Schutz des Kaisertums anrufen mußten. Namentlich aber ward die jüdische Religion, obwohl ihr auch maßvolle hellenistische Historiker nicht ohne Achtung begegneten, durch griechische Literaten heftig bekämpft. Diesen antwortet Josephus in seinen Büchern gegen Apion. Hier zeigt er nun nach echt jüdisch-hellenistischer Weise, wie uralt die Kultur seines Volkes sei, wie vortrefflich dessen Gesetze, wie abhängig die Griechen von Moses seien, dieselben Griechen, deren Götterwelt — der Apologet benutzt hier die hellenische Polemik selbst — den allerkläglichsten Eindruck mache. Die gleiche apologetische Tendenz lebt auch in der Mehrzahl seiner geschichtlichen Bücher; alles zweckt darauf ab, die Heiden für das auserwählte Volk zu gewinnen. Daß Josephus' berühmtes Zeugnis über Christus (Jüdische Altert. XVII 3, 3, 63 f.) eine christliche Einschiebung ist, wird unbestreitbar bleiben, wenn auch periodisch sich immer wieder Zweifel an der Unechtheit regen. — —

2. Der Gottesglaube.

Wie stehen nun die Massen der Gläubigen und Frommen in dieser Zeit zu ihrem Gott, wie fassen Juden, Heiden, Christen und auch die eigentlich orientalischen Religionen ihr Verhältnis zu ihm im einzelnen auf? Da stellen sich mannigfache merkwürdige Übereinstimmungen, wie zahlreiche Unterschiede heraus.

Betrachten wir zuerst die Juden, deren Religion eine so besondere, dauernde Eigenart zeigt und durch die Menge ihrer Urkunden so deutlich erkennbar ist. — Die ältere jüdische Religion vernachlässigte zumeist die Stellung des Individuums zu Gott vor dem Verhältnis des ganzen Volkes zu Jahve. Auch noch die jüdischen Apokalypsen der Spätzeit wurzeln in der Hoffnung auf den Endsieg des Gottesvolkes, obwohl schon ein gewisser Individualismus sich in der Sorge um das Schicksal des Einzelmenschen am jüngsten Tage anmeldet. Denn vom immer trauriger werdenden Dasein des Gesamtvolkes wandte sich, wie Bousset ausgeführt hat, der Vorsehungsglaube dem individuellen, alltäglichen Leben der Frommen zu; das Spätjudentum ward eine Religion des Gebets. Aber zu einer wirklichen inneren Befreiung des gottbewußten Individuums kommt es dabei doch nicht völlig. Der Ergebung in den göttlichen Willen ist und bleibt ein tief resignierter Zug beigemischt, eben das Ergebnis der geknickten Hoffnungen des auserwählten Volkes. So kennzeichnet sich das Verhältnis des jüdischen Menschen zu Gott durch einen Gehorsam, der, fern von der freudigen Unterwerfung der Christen und Heiden, in der tiefen Furcht vor Jahve Ausdruck gewinnt, der zwar oft genug als Vater bezeichnet, aber doch vor allem durch die peinlichste

Beobachtung des Gesetzes verehrt wird. Unverbunden stehen nebeneinander das Bewußtsein von der Güte und Barmherzigkeit des Herrn und das Bangen vor seiner Gerechtigkeit, das den in Bußgebeten sich erschöpfenden Frommen zu steten Werken der Sittlichkeit anhält. Jeder begeisterte Glaube fehlt; ein müdes Wesen, das sich nicht zur freudigen Überzeugung vom Wert jeder einzelnen menschlichen Seele aufschwingen kann, bezeichnet fast durchgehend die Religion des untergehenden Gesamtvolkes.

Ganz anders ist der Glaube der heidnischen Popularphilosophen, der, beinahe völlig von den Göttern absehend, zumeist nur von Gott und dem Verhältnis des „Weisen" zu ihm redet. Freilich, dieser griechische Intellektualismus, die Selbstanbetung des Weisen, stört zuweilen die Unbefangenheit des religiösen Empfindens. Denn so innig der Gläubige überzeugt ist, Gott sei nur im Denken zu erfassen, so hoch ihn der Anblick der herrlichen Schöpfung erhebt, so ruhig empfindet gleichwohl der Philosoph, und zwar ohne jedes mystische Nebengefühl, seine Gottgleichheit; kühnlich spricht er es aus, daß er Gott nicht sowohl gehorche, als ihm zustimme. Aber solche Äußerungen der Stoa — denn um deren Sätze handelt es sich hier in erster Linie — bleiben doch vereinzelt, sie verklingen in einem Chor ganz anderer Bekenntnisse. Die Stoa sublimiert die alten Vorstellungen vom Vater Zeus. Gott ist unser Vater, sagt Epiktet, also müssen wir höher von uns selbst denken, als wenn uns der Kaiser adoptieren wollte; du bist Gottes Sohn: weißt du, welche Rolle dir damit zufällt? Was du besitzest, das mußt du als sein Eigentum ansehen. In den Willen Gottes, der das Schicksal ist, ergibt sich der Stoiker ganz; immer wieder murmelt er die schönen Verse, in denen vor Jahrhunderten ein Anhänger der Sekte sein unbedingtes gläubiges Vertrauen zu Zeus und seiner Führung

ausgesprochen hatte. Gott ist dir nahe, sagt Seneca, mit dir, in dir. Keinem goldenen und silbernen Götterbilde untertan, noch mit Opfern die Gottheit anbetend, will der Stoiker nur im allerinnigsten Verhältnisse ihr angehören, die ihn ihm selbst wie eine Waise übergeben hat. Schenke alle deine Güter Zeus, mahnt Epiktet, verlerne alles, fange von vorn an; Gott hilft dir im Kampfe wie die Dioskuren dem Schiffer; gehorche ihm ohne Murren, denn nur ein schlechter Soldat folgt seufzend dem Feldherrn. Freudigkeit beseelt vielmehr den Frommen allerorten; er ist ein Bürger der Zeusstadt, ein feuriger Bewunderer der schönen Welt, deren Schöpfer keinen grämlichen Kritikaster, sondern einen fröhlichen Zuschauer des göttlichen Werkes an ihm haben will. Soll ich aber die Welt verlassen, redet der Philosoph sich selbst zu, so gehe ich voll Dank, daß du, Gott, mich teilnehmen ließest an der Bewunderung deiner Werke: so empfindend, so schreibend, so lesend treffe mich der Tod. — Dieser Tod konnte damals den Stoiker durch einen schnellen Urteilsspruch des Monarchen ereilen. Aber gegen ein solch plötzliches Schicksal ist der Weise erst recht gewaffnet. Er ist dem drohenden Tyrannen unbedingt überlegen: der vermag nur seines Leichnams mächtig zu werden, kann ihm ebensowenig schaden, wie dem Athener Sokrates seine Ankläger; niemals wird er dem Herrscher dienen, sondern nur sich selbst, ein freier Mann. Die langen Schwerter der Tyrannenschergen vermögen ihn nicht zu schrecken, sie sind bei weitem weniger furchtbar als ein Fieber, an dem wir oft nur allzu langsam sterben.

Von einer seligen Zukunft des wahren Frommen ist bei dem großen Prediger Epiktet nie die Rede. Poseidonios jedoch, der stoische Lehren mit einem mystischen Platonismus verband, kannte wohl eine solche Hoffnung. Sein Glaube mag es gewesen sein, mit dem sich Seneca, einen gewaltsamen Tod

vor Augen, getröstet hat. „Diese Spanne sterblichen Daseins ist ja nur eines besseren, eines längeren Lebens Vorspiel. Zehn Monate umfängt uns der Mutterleib und schafft an uns, nicht für sich, sondern für den Platz, den wir betreten sollen, mit selbsttätigem Atem und mit der Kraft, das offene Dasein zu ertragen: so reifen wir von der Zeit unserer Kindheit bis zum Greisenalter einer anderen Geburt entgegen. Ein anderes Wesen harrt unser, ein anderes Wesen der Dinge. Noch ertragen wir den Himmel nur aus der Ferne: daher blicke festen Auges hin auf die Entscheidungsstunde, die nur dem Leibe, nicht der Seele die letzte ist. Siehe, rings um dich liegt nur das Gepäck wie in einer Herberge: vorbei — vorwärts! Jener Tag, den du mit Grauen deinen letzten nennst, er ist des ewigen Lebens Geburtstag."

Ja, dieser stoische Glaube kennt sogar die Vorstellung des Gottesreiches, eine Tatsache, die meist übersehen wird. Wieder wird es Poseidonios' Anschauung sein, wenn Seneca von der Immanenz Gottes in der Welt, aber auch von Dienern seines Reiches spricht, die er bei der Erschaffung der Welt ins Leben gerufen habe.

Sehr ernst nimmt man im Lager der Stoa die Frage der Theodizee. Die Skepsis leugnete jede göttliche Weltregierung, sie wies, sehr berechtigterweise, auf furchtbare Elementarereignisse hin, die Tausende von Schuldlosen dahinrafften, sie fragte den philosophischen Gegner, ob denn nicht gerade das Schicksal der Edelsten oft so unendlich traurig sei. In der Regel antwortete die Stoa darauf mit der Hervorhebung des Vorteils, den jene Elementarereignisse der gesamten Welt brächten, auf den Einzelnen, betonte sie, komme es gar nicht an. Anderen Stoikern aber genügte diese Entgegnung nicht. Sie schlossen daher ein etwas unbestimmtes Kompromiß, indem sie die rein physischen Ursachen der meisten elementaren Ver-

heerungen zugaben, in einigen aber doch die Strafen für menschliche Vergehungen sehen wollten, wie ja denn auch körperliche Leiden öfters Schickungen der rächenden Götter seien.

Das Hauptcharakteristikum aber dieses Glaubens der Zeit, mag der Fromme den Blick auf das All richten und in seiner Harmonie schwelgen oder still die väterliche Liebe der Gottheit empfinden, bleibt nicht anders als bei dem Christen das Gefühl einer tiefen inneren Freudigkeit, ein Zustand, der auch noch durch andere Erscheinungen des damaligen Religionslebens an Nachhaltigkeit gewinnt.

Epiktet, Seneca und auch Dion reden zumeist von dem einen Gott, den sie so oft unter Zeus verstehen. Aber das ist nicht etwa ein dem Polytheismus abgeneigter Glaube; mit diesem Gottesbewußtsein verträgt sich durchaus der Götterkult. Plutarch, der oft genug des Menschen Verhältnis zur Gottheit nicht anders betrachtet und bestimmt als die Stoa, der er auch in jener fröhlichen Auffassung unserer Stellung zu Gott gleicht, will durchaus nicht der Verehrung der volkstümlichen Götter wehren, die für ihn nur verschiedene Formen sind, unter denen dieselben göttlichen Wesen angebetet werden. Und eine neupythagoreische Stimme warnt geradezu davor, in Gott nicht etwa nur den einen zu sehen; er sei nur der höchste unter vielen, die den Himmel durcheilten, gerade in seiner Herrschaft über die anderen drücke sich sein Wert und seine Macht aus.

Mit der Gründlichkeit, die jene Zeit bei der Erörterung aller religiösen Fragen betätigt, wird auch das Problem des Gebets zu den Göttern oder zu Gott behandelt. Wie damals der Bilderdienst vielfach mit kraftvollen Worten bekämpft wird und nur hier und da eine nicht allzu nachdrückliche Verteidigung oder Erklärung findet, so hat auch das Gebet seine Gegner. Die Popularphilosophie verwirft in der Regel diesen Verkehr mit der Gottheit. Denn mit tiefem Abscheu erfüllen

sie die häufig so ruchlosen Gebete der Menschheit; man solle, sagt Juvenal, lieber den Göttern selbst es überlassen, was sie uns gäben; wenn man aber bete, möge es sein um die mens sana in corpore sano, um einen tapferen wie stets milden Sinn. Derselben Anschauung huldigt Seneca. Ausgehend von dem schönen Gedanken, der wahre Götterkult sei zuerst der Glaube an die Götter, verlangt er vom Gebet, das die meisten Menschen in ihrer Kurzsichtigkeit so elend entwerteten, wesentlich die Bitte um Güter der Seele, dann auch wieder um einen gesunden Leib. Aber er leugnet die Möglichkeit, die Erhörung einer Bitte zu erzwingen; das Gebet könne die Götter höchstens mahnen, daß sie sich dem Sterblichen zuwenden; in der Hauptsache lehnt der Philosoph mit manchem Vorgänger das Gebet, namentlich wieder vor den Götterbildern, ab. Und die spätere Stoa, von der wir hier sonst absehen wollen, verzichtet erst recht auf jedes lange Gebet; mit ihrem Sinn aber für echte, unverfälschte Natur erkennt sie die Berechtigung des unmittelbaren Stoßgebetes, z. B. des Landmannes um gutes Wetter, an. — Auch Apollonios von Tyana scheint sich über das Gebet ausgesprochen zu haben. Aber Neues sagt auch er nicht; auch seine Bitte an die Gottheit, übrigens nicht ohne affektierte Einfachheit vorgetragen, gilt dem Besitze geistiger Güter. — Daß im Volk der Zauber beim Gebet eine entscheidende Rolle spielte, versteht sich von selbst; Juden und Christen haben auch da bei den Heiden Anleihen gemacht.

Man kennt die sauren Gebetspflichten des Spätjudentums, seine langen Gebetsformeln. Es charakterisiert den Hellenisten Philon, daß er auf diesen Teil des Kults wenig gibt. Er ist da fast Heide oder, besser gesagt, Gnostiker, dessen steter Verkehr mit Gott besonderer ritueller Formen nicht bedarf. Wohl redet er noch von den Engeln als den Vermittlern der menschlichen Gebete, aber Philons wahrhaft frommer Sinn weiß nur von

dem Gebet als einer Widmung, als einer Selbstauslieferung an Gott.

Gegenüber dem Judentum und seinem immer wieder hervortretenden Mangel an dem eigentlich persönlichen Verkehr mit Gott, gegenüber der skeptischen Zurückhaltung der heidnischen Kreise herrscht im Christentum unmittelbarstes inneres Leben. „Jesu Gottesumgang", sagt Heiler, „ist ganz und gar persönlicher Herzensaustausch mit dem Vater. Obgleich er durch die Schule des Psalmbuches und der Prophetenschriften gegangen, überragt er in seinem Beten die Propheten und Psalmisten um Hauptesl änge. . . . In seinem Beten bricht das Urphänomen des Gebets, das Kindschaftsverhältnis zum Vatergott, in seiner höchsten Reinheit und Kraft durch. . . . Dieses Gebet auf dem Ölberg ist der Gipfelpunkt in der Geschichte des Gebets. . . ." Großes hat aber auch Paulus vollbracht, indem er vermöge seines „kirchlichen Empfindens" das christliche Gemeindegebet schuf. — —

Seit ältester Zeit hat man oft und sicher nicht ganz unrichtig gesagt, das Christentum sei vermöge seiner leichtverständlichen Lehren der Philosophie des Altertums überlegen gewesen, es habe dem kleinen Mann die nahrhafteste Seelenspeise geboten. Für die Evangelien mag dies natürlich gelten, für Paulus, der weit schwerer zu erfassen ist als die gesamte Philosophie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, ist dieses Urteil hinfällig. Die Philosophie der Zeit, die mit Recht den Namen der Popularphilosophie trägt, stellte wahrhaftig keine hohen Ansprüche an den Einzelnen; bei der weiten Verbreitung der allgemeinen Bildung, deren Stand sich ja u. a. auch aus Paulus' Voraussetzungen erkennen läßt, konnte auch ein einfacher Mann eine Ansprache aus stoischem Munde ebenso gut verstehen wie eine Apostelrede. Überhaupt aber war ja der

Zeitgeist dem niederen Volke an sich günstig. Der römische Kaiser stützte sich auf die Massen und hatte ein achtsames und argwöhnisches Auge auf die vornehmen Herren, die jahrhundertelang nicht die Freunde der Monarchen waren. Der Sklavenstand ferner genoß eine bessere Behandlung; die Moralschriften der Zeit wiederholen immer wieder die wohl schon früh aufgekommene, aber jetzt erst häufig sich bewahrheitende Lehre, daß den Sklaven nicht sein Stand, sondern seine Gesinnung mache, daß der Freie und Reiche oft ein weit jämmerlicherer Knecht seiner Begierden und Sünden sei. Aus dem Sklavenstande aber war Epiktet hervorgegangen, und dieses Bewußtsein erfüllte weite Kreise der Bevölkerung mit Stolz. So sind die leichte Faßlichkeit der Lehren Jesu und die Popularphilosophie Erscheinungen derselben Zeit, wie gleicherweise die soziale Stellung hier der heidnischen Wanderprediger, dort der Apostel. — Und doch heißt es wohl zu unterscheiden zwischen beiden. So nichtssagend und abgestanden oft genug die popularphilosophische Predigt lauten mochte, so schwächlich manches in ihr gegenüber den Gedankengängen eines Paulus erscheint, sie war doch immer von einer Sprache getragen, die ihr den Schein hoher Bildung verlieh. Wohl konnte der Grieche über der Form den Gedanken vergessen und hat es damals oft getan; der umgekehrte Vorgang aber war fast unmöglich. Auch darum war es ein Irrtum, die oft so beträchtliche Ähnlichkeit des religiösen und ethischen Empfindens der Spätantike mit dem christlichen aus Anleihen der Heiden bei dem neuen Glauben zu erklären. Epiktet nennt die Christen, d. h. die „Galiläer“, und lehnt sie ab, kennt aber das Christentum selbst nicht aus dessen Schriften; alle seine Sätze liegen allein auf der Denkrichtung der älteren Popularphilosophie. Jene Analogien also sind Ergebnisse der ausgleichenden Kraft des Zeitgeistes. — —

Groß war die Wirkung der wackeren Stoiker und Reiseprediger dieser Periode. Aber die unaufhörliche Selbsterziehung, das stete Nachdenken über die sittlichen Pflichten und über die eignen Versäumnisse genügten den religiösen Bedürfnissen auch des antiken Menschen nicht. Er wollte nicht nur Predigten hören, nicht nur in der Stille des Denkens sich Gott nahe wissen, sondern das Menschenherz verlangte auch damals nach heiligem Sturm und Drang, nach Hoffen, Harren, seliger Erfüllung, nach der überströmenden Gnade der gegenwärtigen Gottheit, vor allem aber nach der Gewißheit eines zukünftigen Daseins, nach der Gewährleistung einer persönlichen Fortdauer, nach entscheidender Befreiung von der Todesfurcht. Seit Jahrhunderten entsprachen dieser Sehnsucht die Mysterien; in dieser Zeit religiöser Hochspannung gewannen sie noch an Bedeutung.

Die angesehensten Mysterien jener Periode waren die der Isis, des Mithras, des Attis, des Sabazios; daneben bestanden die uralten eleusinischen fort, von denen wir fast gar nichts wissen. Am bekanntesten ist das von Apuleius geschilderte religiöse Erlebnis seines Helden, die durch die große, synkretistisch alle Göttergestalten und Kulte in sich vereinigende Göttin Isis bewirkte Befreiung eines vom Schicksal Verfolgten. Der Einzuweihende muß hier einen Kriegsdienst der Göttin antreten, wohnt in ihrem Tempel als Gefangener, aber er muß warten, bis sie selbst ihn beruft. Denn es handelt sich für ihn um eine ganz große Gnade: dem Eingeweihten soll ja nach seinem Tode in einem seligen Jenseits Isis begegnen, auf daß er, unsterblich geworden, sie anbete. Nachdem nun aber die Gottheit seinen gläubigen Gehorsam geprüft, erhört sie den Harrenden; in der Nacht erhält er zugleich mit dem Priester, der durch Lehren und Anweisungen jetzt zu seinem „Vater" wird, die Berufung zur heiligen Handlung. Dem Novizen wird nun aus einem Hieroglyphentext verlesen, was zunächst

nötig sei, dann folgt ein Reinigungsbad inmitten der heiligen Gemeinde, und einer geheimnisvollen, seligen Verkündigung schließt sich ein strenges zehntägiges Fasten an, nach dessen Verlauf und nach Erledigung einiger anderer heiliger Handlungen endlich die höchste Weihe eintritt. Doch über deren Einzelheiten ist dem Erlösten Schweigen auferlegt; nur soviel darf er von dem Erschauten verraten, daß er die Scheidegrenze zwischen Leben und Tod betreten, alle Elemente, d. h. das Reich der Gestirngötter, durchwandert und wieder zurückgekehrt sei, mitten in der Nacht das Sonnenlicht habe strahlen sehen, vielleicht also, wie man erklärt, eine Art Lichttaufe erlebt, daß er den Göttern der Höhe und Tiefe genaht sei und sie aus nächster Nähe verehrt habe. Danach wird der jetzt „Wiedergeborene" durch zwölf ihm wechselweise angelegte Gewänder geheiligt, darauf ihm ein „olympisches" Kleid übergeworfen, und, eine Fackel in der Hand, das Haupt mit einem Kranze geschmückt, aus dem Palmblätter strahlenartig hervorbrechen, wird der Myste als Standbild des Sonnengottes aufgestellt und von der Gemeinde gleich einem Himmlischen verehrt. Es folgt ein Festmahl, und einige Tage genießt der neue Isisdiener die „unaussprechliche Wonne, ein Ebenbild des Gottes zu sein." Zuletzt wendet er sich im Gebet an die gnadenreiche Göttin, an die hohe Herrin des Alls und der ganzen Natur, an Isis, deren Preis selbst ein tausendfacher Mund nicht aussprechen könne, und gelobt, stets ihres heiligen Antlitzes und Wesens im allertiefsten Innern seines Herzens eingedenk zu sein. So scheidet er von der tausendnamigen Gottheit, deren Kult in jener Periode ein integrierender Bestandteil des Henotheismus war, wie man diesen synkretistischen Zustand richtig bezeichnet hat.

Der die Zeit beherrschende, auch im Neuen Testament hervortretende Glaube an die erdrückende Macht der Gestirne

verhalf auch der von babylonischen Einflüssen berüh[illegible] Mithrasreligion zu ihrer Verbreitung. Die Mysterien d[illegible]ersischen Lichtgottes ließen die Seele des Frommen sich du[illegible] sieben Planetensphären erheben; an jeder einzelnen Station [illegible]te sie eine sündige Eigenschaft ab, die sie früher beim H[illegible]bstieg vom Himmel angenommen hatte; nach Überwindung aller dieser Stufen durfte sie endlich in die Vollkommenheit der achten Region, der Ogdoas, eingehen. — Andere Mysterien kennen andere Vorstellungen. Aber so verschieden die Mysterien der Isis, die phrygischen des Attis und des Sabazios von denen der hohen Lichtgottheit des Mithras sind, so haben sie doch alle einen Sinn: der mystische Vorgang bildet den eschatologischen, um es einmal so zu nennen, vor, das einstige Schicksal der Seele. Der Mensch wird hier auf Erden schon zum Gott, ja im Attismysterium nimmt er sogar den göttlichen Namen an, er wird zum Ebenbilde der Gottheit, der er im Jenseits angehören soll. Daneben bestehen andere wichtige Analogien. Mehrfach herrscht die Vorstellung von einem sterbenden und wieder auferstehenden Gott, dessen Tod die Mysten beklagen, um nachher sein Aufleben mit lautem Jubel zu begrüßen; die Feier dieses heiligen Vorgangs läßt die Gläubigen selbst sterben und neu geboren werden. Dazu kennen wir auch ein heiliges Mahl, namentlich im Mithrasdienst, dessen Brauch freilich Justin für eine Nachahmung der Eucharistie erklärte; eben in diesem Kulte begegnet die in orientalischen Gottesdiensten nicht seltene Taufe. Und die innige Vereinigung der Seele mit der Gottheit wird auch als geschlechtlicher Akt empfunden.

Es erscheint wie eine religiöse Tat, daß man die heiligen äußeren Handlungen der verschiedenen Mysterien mit ihrer ganzen Symbolik, mit ihren Formeln und Hymnen, die sich vielfach von Zaubergesängen nicht mehr unterschieden, spiritualisierte und das Zentrum des Gottesgeheimnisses in das

menschli[illegible]erz verlegte, die Aktion durch die reine Anbetung, die ein[illegible]n Gottheiten durch Gott ersetzte. Es ist unmöglich zu sa[illegible] ob diesen Wandel ein einziger, ein Reformator, herbei[illegible]ührt, oder ob eine allmähliche Entwicklung dieses neue [illegible]eligionsleben geschaffen hat, das die Mysterien zur My[illegible] und G n o s i s erhob.

[illegible]Doch was ist Gnosis? Das läßt sich nicht mit einem Begriffswort eindeutig sagen, sondern nur in längeren geschichtlichen Darstellungen zu einer gewissen Klarheit bringen. Weit eher könnten wir den Gnostizismus kennzeichnen, da wir seine Systeme übersehen und seine Vertreter historisch gegebene Persönlichkeiten sind. Aber die letzten Ursprünge auch ihrer Lehre sind keineswegs endgültig ermittelt; wir erkennen nur, daß diese im heidnischen Wesen, im Hellenismus wurzeln, der nach seiner Natur auf den Orient weist. So rechnen wir denn heute mit einer heidnischen Gnosis.

Das ist ein Ergebnis der modernen religionsgeschichtlichen Forschung, gewonnen aus dem Studium entweder lange vernachlässigter oder neuentdeckter Urkunden. Dieses Material besteht in der Hauptsache aus den sog. hermetischen Traktaten, aus einer religiösen Betrachtung, die man in Hippolyts Naassenerpredigt eingebettet gefunden hat, aus den Schriften Philons, aus der früher so bezeichneten „Mithrasliturgie", einigen Zauberpapyri, den Texten und Bruchstücken der eigentlichen „Gnostiker", den Oden Salomos und auch den Schriften der Mandäer wie auch Manichäer. Selbstverständlich ist aus der nicht unbeträchtlichen Menge und Ausdehnung der aus verschiedenen Zeiten stammenden Schriften ein einheitliches Bild der Gnosis nicht zu gewinnen. Mit Recht betonen ihre Kenner immer wieder, daß Gnosis keine Religionsphilosophie ist. „Es gibt", sagt Reitzenstein, „in strengem Sinne keine gnostische Religion, nur verschiedene Grade eines Synkretismus, dessen

wichtigster Bestandteil iranisch ist.“ Wir haben es hier also mehr mit einer sehr verschiedenen Ausdruck gewinnenden mystisch-religiösen Stimmung weiter, keineswegs völlig homogener Kreise und Gemeinden zu tun.

Schon einmal, vor manchem Jahrhundert, hatten die Griechen mit einer Erlösungsreligion nächste Bekanntschaft geschlossen, als die Orphik sie erreichte und deren Mysterien dem Gläubigen die Befreiung vom „Kreis der Geburten“ verhießen. Noch immer fand diese Botschaft um die Wende unserer Zeitrechnung Anhänger, ja, mit der Zunahme des mystischen Wesens in der Mittelmeerwelt gewann auch dieser Glaube, der seinen Angehörigen die Erlösung und Erhebung zu einem seligen Dasein nach dem Tode verhieß, einen neuen, kräftigen Aufschwung. Die letzten Ursprünge dieser Religion liegen noch für uns im verborgenen, nur ihre orientalische Herkunft, ganz allgemein gesprochen, scheint festzustehen. Dagegen gestattet unser Material die Faktoren der Gnosis und ihr vielfach orientalisches Wesen deutlicher zu erkennen.

Die ungeheure Ausdehnung der Mithrasmysterien namentlich im europäischen Westen und die Bedeutung der späteren Lehre Manis zeigen die nachhaltige Stoßkraft des Iranismus. Der Mithriazismus und Manis Religion sind beide Lichtreligionen, beiden eignet der urpersische Dualismus. Im älteren iranischen Glauben besiegt der Lichtgott den Geist der Finsternis; nach einer ersten Niederlage, heißt es einmal, bezwingt er die Materie. Dieser Dualismus erzeugt, wie Bousset richtig erkannt hat, die Vorstellung von der Erlösung; der Lichtgott befreit von den Werken der Finsternis; umgeben von seinen steten Begleitern, Wahrheit und Wohlwollen, die echt iranisch als Personen erscheinen, wirft er das feindliche Prinzip zugleich mit dessen bösen Begriffsgestalten nieder.

Sind dieses alles verhältnismäßig einfache religiöse Vorstellungen, und läßt sich auch die gnostische Idee von der Himmelsreise der Seele an den drohenden Gestalten der Gestirnmächte vorbei empor zur göttlichen Ogdoas leicht aus der Verbindung der iranischen Religion mit babylonischen Ingredienzien geschichtlich verstehen, so drängen sich nun, kennzeichnend für den verwirrenden Synkretismus jener Zeit, neue Gebilde in den Reigen der älteren Erscheinungen. Eine nähere Charakteristik des Vorgangs, eine auch nur ungefähre zeitliche Fixierung dieses Geschehens ist völlig unmöglich; es muß bei einem schlichten Bericht über diese Gestalten selbst sein Bewenden haben, um so mehr, als die Erforschung dieses ganzen Wesens noch immer in ihren Anfängen steht. In dieser Fülle der Gesichte aber erkennen wir immer wieder die schrankenlose Phantasie des Orients, mögen wir ihn semitisch oder iranisch nennen.

Da ward denn eine vorderasiatische Göttin, eine große Mutter, unter verschiedenen Namen, als Kybele, als Anâhita, als Atargatis, in Kultformen verehrt, die zuweilen semitische Obszönität zeigten. Vielleicht schon im iranischen Glauben ward sie zur Mutter der sieben bösen Planetengötter und zur Teufelin, wie sie spätere Gnostiker kennen, bei denen sie als die Gattin des Simon Magus, als Helena erscheint.

Mithras ist der Erlöser von der bösen Macht der Gestirne. Aber daneben steht wieder eine andere Gestalt, wie sie eben nur das Dichten und Denken des Orients schaffen konnte. Das ist der Gott „Mensch", der Anthropos, dessen Wesen uns erst die religionsgeschichtliche Forschung der beiden letzten Jahrzehnte näher kennen gelehrt hat. Diese Gottheit, auf deren Gestalt von drei Seiten, den Hermetika, der Naassenerpredigt, den iranischen Religionsurkunden, Licht fällt, ist im Persischen der „Erneuerer der Welt, der Träger der Gottesbotschaft und

Gotteskraft, der Erlöser für das ganze Geschlecht, aber zugleich der Erlöste, der als erstes Lichtwesen in den Himmel zurückkehren darf, ein Gott und zugleich der ideelle Vertreter der Seelen, die große Seele" (Reitzenstein). Er ist der von allen Völkern verehrte Urmensch, ein himmlischer Aion, der urzeitlich in die Materie herabsank, sich wieder erhob und nun zum Symbol der Gläubigen ward; zu den Toten herabgeführt, hat er durch Gottes Hilfe den Tod überwunden und die Seinen errettet, ein transzendenter Messias, wie Bousset ihn einmal bezeichnet hat. In jener Religionsphantasie, die man als einen älteren heidnischen Bestandteil aus der Naassenerpredigt ausgelöst hat, heißt es: „Die Erde, so sagen die Griechen, ließ allen voran einen Menschen aufsprießen, ihr selbst als Ehrengabe, wollte sie doch die Mutter nicht fühlloser Pflanzen, noch unvernünftiger Tiere, sondern eines gebildeten und gottgeliebten Wesens sein. Schwer ist es freilich zu ermitteln, ob der erste Mensch im böotischen Alalkomenä oberhalb des Kephisossees auftauchte, oder ob es die gottentstammten idäischen Daktylen waren oder die phrygischen Korybanten, die die Sonne zuerst als baumentsprossene Geburt erblickte . . ." Es folgen nun mit abstrusester Gelehrsamkeit belastete Fragen nach der Identifizierung jenes Urmenschen, der hier geradeso synkretistisch wie die Göttin Isis in ihren Mysterien vorgestellt, zuletzt endgültig mit dem Phryger Attis gleichgesetzt wird, dem er auch nach seiner mannweiblichen Natur besonders entspricht. — Wie diese religiösen Vorstellungen durcheinander wirbeln, möge noch eine Probe lehren, die uns der Gnostizismus liefert. Da haben wir den Psalm der Naassener selbst, in dem der Anthropos als das Urbild des Erlösers Jesus Christus erscheint und daneben noch die Vorstellung von Mithras sich einmengt. So spricht dort der Erlöser zu seinem Vater:

Darum sende mich, o Vater;
Siegel tragend steig' ich abwärts,
Der Äonen Zahl durchschreit' ich,
Jede heil'ge Kunde deut' ich,
Zeige dann der Götter Bildnis.
Und so schenk' ich euch des heil'gen
Wesens tief verborgne Kunde:
Gnosis heißt sie nun für euch!

So bildet sich eine mystische und darum wenig faßbare Dreiheit, der höchste Gott, eine Meter, der Gott „Mensch". Aber damit noch nicht genug. Es hat auch einmal, wie schon angedeutet, eine Vorstellung von einer Göttin Psyche gegeben, die, ihrem Schöpfer untreu geworden, zuletzt wieder mit ihm vereinigt wird: das ist wohl mit Recht auch aus einem hermetischen Traktat erschlossen worden, der mit einigen tiefsinnigen Gedanken platonische Reminiszenzen und tollste synkretistische Willkürlichkeiten verbindet.

Neben diesen merkwürdigen größeren Gebilden stehen kleinere Erscheinungen. Schon der altpersische Glaube kannte personifizierte Begriffe. Diese nehmen nun im späteren Iranismus und in der Gnosis wie im Gnostizismus außerordentlich zu. Von der Wahrheit war schon die Rede (S. 39 u.); diese erhält sich bis zuletzt, vermehrt sich aber um eine Reihe neuer Gestalten: den Glauben, die Liebe, die Hoffnung, die Gnosis, das Leben, die Ruhe, die Auferstehung, die Furcht usw. — ich will gleich bemerken, daß Glaube, Liebe, Hoffnung fast durch alle derartige Aufzählungen in unseren Texten hindurchgehen.

Uns schwindelt vor dieser sich drängenden Fülle so höchst unplastischer, aller europäischen Phantasie ganz fremder Gestalten. Es ist in der Tat unmöglich, irgend welche Ordnung in diese wilde Menge zu bringen: kosmologische, astrologische, theologische, anthropologische Schatten und Gedankensplitter

ziehen und stieben umher. In der Hauptsache aber handelt es sich auch hier — diesen festen Kern vermögen wir doch zu gewinnen — um die Erlösung der Menschenseele durch die Vereinigung mit Gott. Selbstverständlich soll diese sich ohne einen rituellen Akt, ohne Darbringung eines Opfers vollziehen: das liegt in der ganzen mystischen Vergeistigung von vornherein ausgesprochen. Und eben diese nähert die orientalische Mystik auch dem Neupythagoreismus.

Noch wissen wir nicht, wie der Ausgleich zwischen diesem und jener zustande kam; wir können nur feststellen, daß in der Sekte der Neupythagoreer sich westliches Denken und östliches Phantasieren begegneten. Bei ihnen herrschte der auch durch den altpythagoreischen Zahlenbegriff vorbereitete Dualismus, die Vorstellung von einer heiligen Monas, dem Begriff alles Guten und Vollkommenen, alles Seins, wogegen die Dyas mit Unvollkommenheit und Schlechtigkeit gleichbedeutend war. Die Gottheit gilt als mannweiblich, ihre reinste Offenbarung ist die Sonne. Stark entwickelt ist die Dämonologie; die bösen Geister erfüllen, geradeso wie das mittelalterliche Christentum ihre Tätigkeit sich vorstellt, eine doppelte Verrichtung: sie verleiten zum Unrecht und bestrafen anderseits den Frevel. Der gute Mensch aber, in seinem Leibe wie in einem Gefängnis gehalten, wird durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott.

Diese Lehren sind für unsere Bewertung der religionsgeschichtlichen Vorgänge in jenen Zeiten des 1. Jahrhunderts vor und nach Christus von erheblicher Bedeutung. Wir finden in ihnen nahe Verwandtschaft mit der orientalischen Religion, ohne deren ausschweifende Phantasie; es begegnen Analogien zu den Essenern und nicht zuletzt auch zu den hermetischen Traktaten. So durchdringen sich Philosophie und Mystik in dieser Zeit und schließen einen Bund auf lange Jahrhunderte.

Welches Interesse damals auch in hochgebildeten Kreisen für die iranische Religion lebte, welchen Wert die Popularphilosophie auch den außermithrischen, nicht aller Welt bekannten persischen Vorstellungen beilegte, zeigen uns die Zeugnisse zweier hervorragender Griechen des 1. Jahrhunderts.

So weiß Dion von einer Wagenfahrt des höchsten iranischen Gottes — die Vorstellung ist charakteristisch für den Parsismus — zu erzählen, und in einem außerordentlich wertvollen Kapitel einer religionsgeschichtlichen Schrift hat uns der pythagoreisierende Dualist Plutarch über die iranische Eschatologie unterrichtet. So erkennen wir die Einwirkung gerade dieses orientalischen Wesens nach Tiefe und Breite gleich deutlich.

Als Vermittler des orientalischen Denkens an die Griechen hat man vielfach allein Poseidonios erkennen wollen. Aber es darf ihm nicht zuviel aufgebürdet werden. Er war gewiß ein Mystiker von großem Einfluß, er wirkte u. a. auf die Neupythagoreer und auf Philon. Aber ob er, wie man wohl vermutet hat, den bekannten Aufstieg der Seele durch jene astralen Hemmnisse geschildert hat, ist ganz unsicher. Immerhin darf der Grundgedanke der hellenistischen Mystik wohl auf ihn zurückgeführt werden. Wie die Göttin Isis den ihren Mysterien Nahenden aus reiner Gnade ihrer Geheimnisse und göttlichen Gaben würdigt, so läßt Poseidonios die Schau Gottes, die *θέα*, das Endglück der nach der erlösenden Erkenntnis, der Gnosis, verlangenden Seele dem Frommen nur durch die Gnade der Gottheit zuteil werden, die *χάρις*, das caeli munus, wie es Manilius nannte. Und den Weg zu dieser Schau Gottes wußte er auch zu zeigen. Sein dithyrambischer Preis der harmonischen Schöpfung, dessen Ton wir aus soviellen miteinander nahe verwandten Hymnen verschiedenster Schriftsteller nachhallen hören, hat einen ekstatischen Klang.

Auf echt griechisch intellektualistische Weise also versetzte sich Poseidonios durch die Vergegenwärtigung jener hohen Wunder des gottgeschaffenen Weltdaseins in einen Seelenrausch, kraft dessen er die Gottesschau erlebte und, einem Korybanten oder Besessenen gleich das Bewußtsein des eignen Ichs verlierend, zum Gott wurde, von Gott selbst mit solcher Verwandlung begnadet. So entwickelte sich bei ihm aus der philosophischen Betrachtung in gewissem Sinne ein religiöses Erlebnis.

Es ist von Interesse zu sehen, wie weit sein Einfluß auf die mystische Volksliteratur reicht. Denn es kann kaum geleugnet werden, daß auch in die Tiefen der Hermetika Poseidonios' Wirkung gedrungen ist. Wie Cicero in seinem von Poseidonios abhängigen Somnium Scipionis den Beschauer des Alls die Welt aus der Höhe betrachten läßt, so wünscht auch eine hermetische Schrift dem Leser Schwingen, um von erhabenem Standpunkt aus den ganzen Kosmos zu überschauen; eine andere preist die Schönheit der Welt in bekannter Weise; willst du Gott sehen, heißt es, so blicke hin auf die Ordnung des Alls, die aus allem Geschehenen und Geschehenden sprechende Vorsehung; Gott will vom Menschen erkannt werden; die Mantik jeder Art wird als ein Mittel des Verkehrs Gottes mit dem Menschen hervorgehoben. Aber wenn zweimal von den „Augen des Herzens" die Rede ist, während Poseidonios genau nach Platon vom Auge der Seele geredet hat, so ist dadurch die Unmittelbarkeit jenes Einflusses aufs stärkste in Frage gestellt.

In diesen mystischen Traktaten ist allerdings sehr viel Verschiedenes untergebracht. Neben der begeisterten Bewunderung des Weltgefüges, neben dem Preise der Schönheit des Alls steht eine phantastische Kosmologie, steht die Vorstellung von der Welt als dem Gottessohne, einem zweiten Gott, der von Gott stamme und in ihm sei, und wieder heißt

der Kosmos zwar schön, aber doch nicht gut, ja, einmal wird er sogar die Vollerfüllung (πλήρωμα) der Schlechtigkeit genannt. Desgleichen steht die bewundernde Betrachtung des vollendeten menschlichen Körpers einer ganz mystischen Anthropologie gegenüber. So verbindet sich hellenische Weltfreudigkeit und Sinnenklarheit mit orientalischer Weltabkehr und Phantasie zu einem unorganischen Wesen.

Ganz unplastisch ist entsprechend der erbaulich religiösen Literatur der Zeit der mystische Olymp. Die Götter oder gottähnlichen Gestalten der Hermetika, Hermes, seine Zuhörer Tat (Ptah), Asklepios, Poimandres, der sich nach seiner Rede unter die himmlischen Mächte mengt, endlich der gute Geist (ἀγαθὸς δαίμων), sind keine greifbaren Götter. Ebenso farblos ist die neupythagoreische Monas, die gelegentlich auftaucht, wie denn auch der Dualismus keine besonders hervorragende, geschweige denn bedrohliche Rolle spielt, und auch die Dämonen, deren Verführungs- und Rachewerk einmal hervorgehoben wird, ziemlich geringe Bedeutung haben, vielleicht geringere als im Neupythagoreismus, wo ihre Tätigkeit sonst wieder sehr ähnlich ist.

Die Gottheit selbst ist für diese auseinanderschwärmende Mystik natürlich ohne jede wirkliche Einheit. Ein kosmologischer, an die Weise der späteren gnostischen Systeme erinnernder Mythus von iranischem Gepräge steht voran. Da ist die Rede vom Schöpfer des Anthropos, vom mannweiblichen Nus, der einen anderen demiurgischen Nus, den Gott des Feuers und des Pneuma, erzeugte, der nun wieder sieben Verwalter, d. h. die Planeten, erschuf. Das Reich dieser Planeten aber ist die Heimarmene. In immer stärkerer Übersteigerung führt uns dann dieses kosmogonische Grübeln und Dichten zum Logos Gottes empor, der sich mit dem ihm wesensgleichen (ὁμοούσιος) Nus vereinigt. Andere Vorstellungen atmen wieder

griechischen Geist, ohne daß hier Konsequenz herrscht. So heißt Gott bald der Leben und Licht spendende Nus, bald der Herr (*κύριος*), bald der Vater, dessen ganzes Werk nur darin besteht, Vater zu sein, bald ist Gott die *δόξα πάντων*. Alles ist in ihm und kommt von ihm; Gott ist im ganzen Sein (*περὶ πάντα*) und durch das All — eine Anschauung und Ausdrucksweise, die mehrfach in der Stoa und ähnlich in den paulinischen Briefen begegnet. — Diese Gottheit, zu der der Weg der Wahrheit den „sich in Liebe auf sie hin spannenden" Menschen führt, kennt nun auch keinen wirklichen Kampf mehr mit dem bösen Prinzip, das, obwohl die Macht des Schicksals ja nicht verkannt wird, wesentlich im Menschen und in seinen Fehlern liegt.

Auch jener Nus spielt wie der stoische eine Doppelrolle. Bald ist er eine außergöttliche Macht, bald der im Menschen lebende höhere Geist, der nun, ähnlich wie bei einigen Platonikern, darunter auch Plutarch, mit der Psyche und dem Leibe die dreifache Zusammensetzung des Menschen bildet, die in etwas anderer Form auch Paulus kennt. Im Tode verliert dieser menschliche Nus die Kleider und verläßt die Seele; er zieht ein eignes feuriges Gewand an; die fromme Seele wird dann ganz zum Nus, während die gottlose zur Strafe in ihrer eignen Schlechtigkeit verbleiben muß.

Die alten Vorstellungen, Bräuche und Akte der eigentlichen Mysterien erscheinen sämtlich, aber in zum Teil merkwürdig Spiritualisierung. Wie dort die Eingeweihten hoch über Uneingeweihten stehen, so haben wir hier die schon be scharfe Scheidung zwischen den der Gnosis nicht Ang und den *τέλειοι*, den zur Gotteserkenntnis Emporgestie ein längeres Kapitel redet eindringlich von der Wiederge Aber die Taufe ist keine heilige Handlung mehr, sondern Vorstellung; die Seelen erhalten im Mischkruge des Nus

Gnosis, und das heilige Schweigen der Mysterien wird hier zu einem überweltlichen Erlebnis: „Denn dann wirst du sie [die unbegreifliche Schönheit des Guten] erblicken, wenn du nichts über sie zu sagen vermagst. Denn seine Gnosis ist auch göttliches Schweigen und Überwindung aller Empfindungen. Denn der daran denkt, denkt an nichts anderes mehr, und wer dieses schaut, kann nichts Anderes mehr erschauen, noch von etwas Anderem hören, noch überhaupt seinen Leib bewegen. Sondern er hält alle körperlichen Gefühle und Bewegungen fest in regungsloser Ruhe." So wird schon der Weg zur Ekstase beschritten.

Die Stimmung dieser Mystik ist hochidealistisch zu nennen. Wohl erhalten die Menschen mehrfach eine kräftige Strafpredigt wegen ihrer Trunkenheit und niederen Gesinnung, wegen ihrer „Agnosia", wohl werden sie zur Sinnesänderung aufgerufen, wohl heißt es, daß die in der Gnosis der Menge nicht gefallen, noch die Menge ihnen, sie erschienen rasend, verfielen dem allgemeinen Gelächter, dem Haß, der Verachtung, ja könnten auch wohl darum den Tod finden. Aber die selige Gewißheit jener Gnosis trägt den Gott Erkennenden über alles hinweg; der Nus tritt den Heiligen zur Seite; der Mensch besteht aus Leben und Licht. — —

Wie wird nun diese gepriesene Gnosis gewonnen? Wohl heißt es einmal, die Frömmigkeit sei Gottes Gnosis, wohl [illegible]erhilft zur Gottesschau das Bewußtsein vom herrlichen Welt= [illegible] aber mit diesen schlichten Mitteln kann jetzt die Schwär= [illegible] natürlich nicht mehr auskommen. Als erster Schritt zur [illegible] gilt vielmehr der Haß gegen den eignen Leib, dem zu [illegible]en den Menschen zum Tier macht. Man kann nicht [illegible]lich und göttlich zugleich sein. Die Wahl des Besseren [illegible]t den Menschen zum Gott; die des Schlechteren ist zwar [illegible] kein Frevel an der Gottheit, aber wer den körperlichen

Lüsten dient, gleicht einem Festzuge, der nichts schafft, sondern nur ein Hindernis des Verkehrs bildet. Mit dem „Auge des Herzens" soll das Bild Gottes erkannt werden; dann findet der Glaube den Weg nach oben; mit Magnetkraft zieht es ihn hinauf. So gelingt es ihm, durch verschiedene Körper hindurch, durch Reihen der Dämonen, durch die Läufe der Gestirne zum einen und einzigen Gott zu eilen. Der Mensch ist ja selbst ein göttliches Wesen, gehört zur Gesellschaft der Götter. Kein Gott, wird mit starkem Nachdruck betont, steigt auf die Erde hernieder, sondern der Mensch, der den Himmel und seine Maße erkennt, ist ein irdischer Gott, der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch. Noch begeisterter zeigt eine andere Stelle eine der nicht seltenen wahrhaft schönen, dem Gläubigen in echt gnostischem, auch echt religiösem Geiste den Weg nach oben. „Gleichst du dich nicht selbst Gott an, so kannst du Gott nicht ausdenken. Denn das Gleiche ist nur vom Gleichen auszudenken. Steigere dich empor zur ungemessenen Größe, verlasse jeden Körper flugs, schwinge dich über alle Zeit hinweg und werde Aion, und du wirst Gott erkennen. Glaube an unmögliche Kraft in dir, halte dich für unsterblich, der Allerkenntnis für fähig, der Kenntnis jeder Kunst, jeder Wissenschaft, jedes irgendwie gearteten Lebewesens für kundig. Werde höher als jegliche Höhe, niedriger als jegliche Tiefe. Alle Empfindungen, die da vom Geschaffenen ausgehen, von Feuer, Wasser, Trocken, Naß, fasse sie in dir zusammen. Und zugleich umfasse im Sein aller Orten, auf Erden, im Meer, im Himmel, einen Zustand vor der Geburt, im Mutterleibe, als Jüngling, Greis, umfasse das Totsein, die Dinge nach dem Tode. Und wenn du alles dieses zusammendenkst, Zeiten, Raum, Dinge, Qualitäten, Quantitäten, dann kannst du die Gottheit erfassen."

der Kosmos zwar schön, aber doch nicht gut, ja, einmal wird er sogar die Vollerfüllung (πλήρωμα) der Schlechtigkeit genannt. Desgleichen steht die bewundernde Betrachtung des vollendeten menschlichen Körpers einer ganz mystischen Anthropologie gegenüber. So verbindet sich hellenische Weltfreudigkeit und Sinnenklarheit mit orientalischer Weltabkehr und Phantasie zu einem unorganischen Wesen.

Ganz unplastisch ist entsprechend der erbaulich religiösen Literatur der Zeit der mystische Olymp. Die Götter oder gottähnlichen Gestalten der Hermetika, Hermes, seine Zuhörer Tat (Ptah), Asklepios, Poimandres, der sich nach seiner Rede unter die himmlischen Mächte mengt, endlich der gute Geist (ἀγαθὸς δαίμων), sind keine greifbaren Götter. Ebenso farblos ist die neupythagoreische Monas, die gelegentlich auftaucht, wie denn auch der Dualismus keine besonders hervorragende, geschweige denn bedrohliche Rolle spielt, und auch die Dämonen, deren Verführungs- und Rachewerk einmal hervorgehoben wird, ziemlich geringe Bedeutung haben, vielleicht geringere als im Neupythagoreismus, wo ihre Tätigkeit sonst wieder sehr ähnlich ist.

Die Gottheit selbst ist für diese auseinanderschwärmende Mystik natürlich ohne jede wirkliche Einheit. Ein kosmologischer, an die Weise der späteren gnostischen Systeme erinnernder Mythus von iranischem Gepräge steht voran. Da ist die Rede vom Schöpfer des Anthropos, vom mannweiblichen Nus, der einen anderen demiurgischen Nus, den Gott des Feuers und des Pneuma, erzeugte, der nun wieder sieben Verwalter, d. h. die Planeten, erschuf. Das Reich dieser Planeten aber ist die Heimarmene. In immer stärkerer Übersteigerung führt uns dann dieses kosmogonische Grübeln und Dichten zum Logos Gottes empor, der sich mit dem ihm wesensgleichen (ὁμοούσιος) Nus vereinigt. Andere Vorstellungen atmen wieder

griechischen Geist, ohne daß hier Konsequenz herrscht. So heißt Gott bald der Leben und Licht spendende Nus, bald der Herr (κύριος), bald der Vater, dessen ganzes Werk nur darin besteht, Vater zu sein, bald ist Gott die δόξα πάντων. Alles ist in ihm und kommt von ihm; Gott ist im ganzen Sein (περὶ πάντα) und durch das All — eine Anschauung und Ausdrucksweise, die mehrfach in der Stoa und ähnlich in den paulinischen Briefen begegnet. — Diese Gottheit, zu der der Weg der Wahrheit den „sich in Liebe auf sie hin spannenden" Menschen führt, kennt nun auch keinen wirklichen Kampf mehr mit dem bösen Prinzip, das, obwohl die Macht des Schicksals ja nicht verkannt wird, wesentlich im Menschen und in seinen Fehlern liegt.

Auch jener Nus spielt wie der stoische eine Doppelrolle. Bald ist er eine außergöttliche Macht, bald der im Menschen lebende höhere Geist, der nun, ähnlich wie bei einigen Platonikern, darunter auch Plutarch, mit der Psyche und dem Leibe die dreifache Zusammensetzung des Menschen bildet, die in etwas anderer Form auch Paulus kennt. Im Tode verliert dieser menschliche Nus die Kleider und verläßt die Seele; er zieht ein eignes feuriges Gewand an; die fromme Seele wird dann ganz zum Nus, während die gottlose zur Strafe in ihrer eignen Schlechtigkeit verbleiben muß.

Die alten Vorstellungen, Bräuche und Akte der eigentlichen Mysterien erscheinen sämtlich, aber in zum Teil merkwürdiger Spiritualisierung. Wie dort die Eingeweihten hoch über den Uneingeweihten stehen, so haben wir hier die schon berührte scharfe Scheidung zwischen den der Gnosis nicht Angehörigen und den τέλειοι, den zur Gotteserkenntnis Emporgestiegenen; ein längeres Kapitel redet eindringlich von der Wiedergeburt. Aber die Taufe ist keine heilige Handlung mehr, sondern eine Vorstellung; die Seelen erhalten im Mischkruge des Nus die

Gnosis, und das heilige Schweigen der Mysterien wird hier zu einem überweltlichen Erlebnis: „Denn dann wirst du sie [die unbegreifliche Schönheit des Guten] erblicken, wenn du nichts über sie zu sagen vermagst. Denn seine Gnosis ist auch göttliches Schweigen und Überwindung aller Empfindungen. Denn der daran denkt, denkt an nichts anderes mehr, und wer dieses schaut, kann nichts Anderes mehr erschauen, noch von etwas Anderem hören, noch überhaupt seinen Leib bewegen. Sondern er hält alle körperlichen Gefühle und Bewegungen fest in regungsloser Ruhe." So wird schon der Weg zur Ekstase beschritten.

Die Stimmung dieser Mystik ist hochidealistisch zu nennen. Wohl erhalten die Menschen mehrfach eine kräftige Strafpredigt wegen ihrer Trunkenheit und niederen Gesinnung, wegen ihrer „Agnosia", wohl werden sie zur Sinnesänderung aufgerufen, wohl heißt es, daß die in der Gnosis der Menge nicht gefallen, noch die Menge ihnen, sie erschienen rasend, verfielen dem allgemeinen Gelächter, dem Haß, der Verachtung, ja könnten auch wohl darum den Tod finden. Aber die selige Gewißheit jener Gnosis trägt den Gott Erkennenden über alles hinweg; der Nus tritt den Heiligen zur Seite; der Mensch besteht aus Leben und Licht. — —

Wie wird nun diese gepriesene Gnosis gewonnen? Wohl heißt es einmal, die Frömmigkeit sei Gottes Gnosis, wohl verhilft zur Gottesschau das Bewußtsein vom herrlichen Weltall, aber mit diesen schlichten Mitteln kann jetzt die Schwärmerei natürlich nicht mehr auskommen. Als erster Schritt zur Gnosis gilt vielmehr der Haß gegen den eignen Leib, dem zu gehorchen den Menschen zum Tier macht. Man kann nicht menschlich und göttlich zugleich sein. Die Wahl des Besseren macht den Menschen zum Gott; die des Schlechteren ist zwar noch kein Frevel an der Gottheit, aber wer den körperlichen

Lüsten dient, gleicht einem Festzuge, der nichts schafft, sondern nur ein Hindernis des Verkehrs bildet. Mit dem „Auge des Herzens“ soll das Bild Gottes erkannt werden; dann findet der Glaube den Weg nach oben; mit Magnetkraft zieht es ihn hinauf. So gelingt es ihm, durch verschiedene Körper hindurch, durch Reihen der Dämonen, durch die Läufe der Gestirne zum einen und einzigen Gott zu eilen. Der Mensch ist ja selbst ein göttliches Wesen, gehört zur Gesellschaft der Götter. Kein Gott, wird mit starkem Nachdruck betont, steigt auf die Erde hernieder, sondern der Mensch, der den Himmel und seine Maße erkennt, ist ein irdischer Gott, der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch. Noch begeisterter zeigt eine andere Stelle eine der nicht seltenen wahrhaft schönen, dem Gläubigen in echt gnostischem, auch echt religiösem Geiste den Weg nach oben. „Gleichst du dich nicht selbst Gott an, so kannst du Gott nicht ausdenken. Denn das Gleiche ist nur vom Gleichen auszudenken. Steigere dich empor zur ungemessenen Größe, verlasse jeden Körper flugs, schwinge dich über alle Zeit hinweg und werde Aion, und du wirst Gott erkennen. Glaube an unmögliche Kraft in dir, halte dich für unsterblich, der Allerkenntnis für fähig, der Kenntnis jeder Kunst, jeder Wissenschaft, jedes irgendwie gearteten Lebewesens für kundig. Werde höher als jegliche Höhe, niedriger als jegliche Tiefe. Alle Empfindungen, die da vom Geschaffenen ausgehen, von Feuer, Wasser, Trocken, Naß, fasse sie in dir zusammen. Und zugleich umfasse im Sein aller Orten, auf Erden, im Meer, im Himmel, einen Zustand vor der Geburt, im Mutterleibe, als Jüngling, Greis, umfasse das Totsein, die Dinge nach dem Tode. Und wenn du alles dieses zusammendenkst, Zeiten, Raum, Dinge, Qualitäten, Quantitäten, dann kannst du die Gottheit erfassen.“

Das Hauptsakrament der Mysterienreligionen, die Wiedergeburt, erhält entsprechend allen geheimnisvollen Akten, die dieses Ergebnis der Mysterien vorbereiteten und bewirkten, eine rätselhafte Umkleidung. Der Erzeuger der Wiedergeburt ist der Sohn Gottes, ein einziger Mensch, nach Gottes Willen; die Wiedergeburt gelingt dem Gläubigen, wenn er sich in sich selbst zurückzieht, sich von den zwölf „Strafern" der Materie, einer Reihe von Untugenden, zu denen sich hier also die bösen Gestirngötter verflüchtigt haben, befreit. Diese lassen den Menschen durch das Gefängnis des Leibes empfindlich leiden und fallen auch nicht auf einmal von dem ab, der Gottes Mitleid, d. h. jene uns schon bekannte Gnade, gefunden hat, geradeso wie der Aufstieg durch die verschiedenen Stationen zu Gott für die im Mithrasmysterium sich erhebende Seele sich nur allmählich vollzog. Verschiedene Kräfte Gottes aber, zehn an der Zahl, helfen uns, die einzelnen Untugenden zu überwinden; so werden wir „gerechtfertigt", wenn z. B. die Ungerechtigkeit verschwindet. Endlich ist die lebenspendende Zehnzahl, nach pythagoreischer, auch hier wieder hineinspielender Anschauung die vollendetste der Zahlen, Herr über jene zwölf geworden, und die Geburt im Geiste vollzogen; der Gläubige erkennt seine göttliche Zusammensetzung, er fühlt sich im Himmel, auf der Erde, im Wasser, in der Luft, als Teil der Natur, überall. So kann denn der Myste das Haus des Leibes, das *σκῆνος*, ein mystischer, auch wieder von den Pythagoreern und später im Christentum verwendeter Begriff, ablegen, und sein geistlicher Vater singt ihm den Hymnus der Wiedergeburt. Dieser Sang ist das Opfer an Gott, dessen Rat von dem kommt, auf den die Ganzheit hinzielt. Er wird angefleht, von allen das geistige Opfer (*λογικὴν θυσίαν*) anzunehmen: „Das All in uns bewahre du; du, das Leben, leuchte (*φώτιζε*), du Licht, Geist-Gott. Du bist die Gottheit, dein Mensch ruft das

durch Feuer, Erde, Wasser, Lufthauch, durch deine Schöpfungen hindurch . . ."

Ein gleich schöner Sang erklingt im 1. Kapitel unserer Traktatensammlung, im sog. Poimandres, der jenen phantastischen Mythos vom Anthropos enthält. Er ist ein wahrhafter Psalm, vielleicht nicht ohne Kenntnis des Alten Testaments entstanden (s. oben S. 14): „Heilig ist Gott, der Vater des Alls, heilig Gott, dessen Willen von seinen Mächten vollzogen wird, heilig Gott, der erkannt sein will und von denen seines Eigentums erkannt wird. Heilig bist du, der du mit deines Geistes Kraft (λόγωι) das Seiende geeint hast, heilig du, dessen Ebenbild alle Natur ward. Heilig bist du, dem die Natur nicht die Gestalt verliehen; heilig du, denn du bist stärker als jegliche Macht; heilig du, höher als alle Erhabenheit, heilig bist du, den kein Loblied erreicht. Nimm geistige und reine Opfer von Seele und Herz an, das sich auf dich hin spannt, Unaussprechlicher, Unsagbarer, den nur das Schweigen nennt. Ich bitte um die Gnosis, wie wir sie fassen können, ich will sie nicht aufgeben; sei mir gnädig, gib mir die Kraft und [fülle mich] mit deiner Gnade, auf daß ich erleuchte, die meines Geschlechtes sind, die der Gnosis Unkundigen, meine Brüder, deine Söhne. So glaube ich nun und bezeuge es: ich gehe ins Leben und Licht. Sei gepriesen, Vater. Dein Mensch will mit dir heilig sein, du hast ihm ja die ganze Macht dazu verliehen." —

Öfters begegnet schon in dieser Gnosis der Begriff des „Aion", der im eigentlichen Gnostizismus eine grundlegende mystische, ja mythologische Bedeutung besitzt. Er hat eine sehr merkwürdige Wandlung durchgemacht. Die griechische, besonders auch die poseidonische Literatur kennt schon das Wort „von Ewigkeit zu Ewigkeit" (ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα). Dann wird, je mehr die damalige Welt immer wieder von

Zeitaltern, sei es nun des römischen Staates, sei es vom großen apollinischen Weltsäkulum der Gegenwart redete, der Begriff des Aion zum Gott der Zeit wie auch des Ortes; der Aion regiert jetzt ein Zeitalter und ist, nach nun echt orientalischer Phantasie, auch der Wächter der einzelnen Stationen, an denen vorbei sich der Aufstieg der Seele vollzieht; er wird mit der Sophia gleichgesetzt, er ist bald dies, bald das, er erscheint gleich dem Nus als mannweiblich, und die religiöse Kunst hat ihn zuletzt auch noch mit vollem Recht als allumfassende, mithrisch synkretistische Gottheit dargestellt. So ist denn auch in der hermetischen Literatur eine wirkliche Klarheit über den Aion, das Ebenbild Gottes, der Seele der Welt, die wieder sein Ebenbild ist, ebensowenig wie in anderen mystischen Schriften vorhanden. —

Es ist unmöglich, hier die einzelnen Lehren dieser Mystik, die übrigens vielfach nur in Gedankengespinsten und Einfällen bestehen, die um der Phantastik willen erfunden scheinen, weiter zu verfolgen. Es gilt nur noch eine sehr wichtige Anschauung herauszuheben, die uns zeigen soll, daß diese Mystiker durchaus nicht nur in einer stillen Krypte für sich sannen, träumten, schwärmten, sondern den Philosophen gleich, zu denen sie nicht ohne Beziehungen waren, an den religiösen Kämpfen der Zeit auf ihre Weise teilnahmen. Schon vor langer Zeit hatte der Skeptizismus gefragt, welchen Wert denn bei der Verschiedenheit der Kulte innerhalb der einzelnen Völker die Religion überhaupt habe, und ihm war, auch noch von Plutarch, geantwortet worden, daß unter den verschiedenen Formen der Götter dieselben göttlichen Wesen angebetet würden. Besonders geschickt aber weiß nun der Mystiker dem feindlichen Einwand zu begegnen. Er weist darauf hin, daß derselbe Logos sich in Ägypten, Persien, Hellas finde; er denkt dabei an die Mysterien der Isis, des Mithras und der griechischen Gott-

heiten, eine Antwort, die damals niemand zu widerlegen vermocht hätte.

Wie hat sich nun der Wandel von der Gnosis zum Gnostizismus vollzogen? Es scheint jetzt, namentlich durch Boussets Forschungen, nicht ganz unmöglich, den Vorgang wenigstens im allgemeinen zu erkennen. Die orientalische, d. h. persische Mystik überflutete den Westen; diese Strömung fing der Hellenismus auf, lenkte sie auf sein eignes Land, reinigte sie mehrfach von ihrem ursprünglichen Wesen und versetzte sie mit seiner Eigenart. Ein neuer Vorstoß erfolgte, als das Christentum aufkam, das mittlerweile Einiges von der hellenistischen Gnosis aufgenommen hatte; der Gnostizismus suchte den neuen Glauben, der ihm mehrfach sehr sympathisch war, in sein Lager hinüberzureißen. — —

Verwandte und doch auch wieder recht verschiedene Seiten zeigt Plutarchs Mystik, der trotz seiner Neigung zum Dualismus des Orients und der Neupythagoreer im Grunde seiner Seele ein Grieche blieb. Er ist fest von der Möglichkeit der göttlichen Offenbarung in der Menschenseele überzeugt, er redet gern vom Enthusiasmos, vom Wirbel der Seele. Aber den Historiker fesseln seine Vorstellungen an den hellenischen Boden: den Ursprung jener Verzückungen findet er wesentlich an den alten Orakelstätten seines Landes. Nur einmal redet er in seiner bekanntesten religionsgeschichtlichen Schrift von einem die Seele blitzartig überfallenden Gedanken des Göttlichen, aber das Ereignis wird mit solch philosophischen Ausdrücken gekennzeichnet und verbrämt, daß wir in ihm kaum ein eignes Erlebnis Plutarchs wahrnehmen möchten, in nachdrücklichem Unterschiede zur Hermetik, von der ihn auch sonst sein ziemlich krasser Dämonenglaube trennt.

Wieder völlig anders gestaltet sich die Mystik innerhalb des Judentums. Doch müssen wir hier wohl zwischen ihrer

praktischen Betätigung und einer Buchreligion unterscheiden. Der mystische Drang der Zeit, abseits von der Religion des Staates und ihren Riten ein Sonderdasein zu führen, tritt in den merkwürdigen Sekten der Essener und Therapeuten hervor. In jenen, die einen wirklichen religiösen Orden darstellten, hat man fälschlich eine Art von Ableger des Pythagoreertums erblicken wollen: ein Irrtum, der wie soviele unsere Erkenntnis erheblich gefördert hat. Denn so wenig die straffe Selbstzucht der griechischen Philosophensekte sich in der ängstlichen orientalischen Prüderie, in der Sorge, nur ja alles Natürliche vor dem Sonnenstrahl zu verbergen, wiederfindet, zeigen sich doch allerhand Analogien, in einem gewissen Sonnenkult, in der Askese u. a., die auf den Einfluß des iranischen Orients zurückführen dürften. Mit dieser „Sakramentsgemeinschaft" der Essener, wie man ihr Wesen bezeichnet hat, steht nur in losester Beziehung die Sekte der Therapeuten, jener asketischen, schriftgelehrten Einsiedler, deren Religionsübung, wenn Philon, unser einziger Zeuge, uns über sie richtigen Bescheid gibt, ebenfalls einen mystischen Einschlag zeigt.

Reine Buchreligion stellt sich uns dagegen in der Weisheit und in den Oden Salomos dar. Jene erscheint in ihrem ersten Teil stark mystisch beeinflußt. Die Vorstellung von der Weisheit als Gottes Throngenossin, die dann wieder eine Braut heißt, erinnert an jene bei Gott weilenden Begriffsgestalten Irans. Anderes entspricht der hellenistischen Gnosis: die Betonung des Elends der *ἀγνωσία* (13, 1), das Wort vom Leibe, der die Seele beschwere (9, 15), vom erdartigen „Gehäuse", dem *σκῆνος* des Nus. Und von gleichem Gepräge ist der so oft in der mystischen Literatur begegnende Gedanke von der göttlichen Weisheit, die den nach ihr sich Sehnenden zuvorkomme. — Gegenüber dieser ziemlich primitiven Gnosis machen die Oden Salomos einen verstiegen phantastischen Eindruck —

wenn sie überhaupt noch jüdisch sind, woran auch ich aufs stärkste zweifeln möchte. Denn eher werden sie dem Christentum angehören, dessen gnostische Wildlinge uns nicht mehr beschäftigen können.

Grundlegend ist die Mystik in dem vielgestaltigen Wesen des alexandrinischen Religionsgelehrten Philon. Er ist Neupythagoreer, er hat nahe Beziehungen zur Hermetik, vermeidet aber vorsichtig jeden unmittelbaren Anschluß an eigentlich orientalische Vorstellungen, ja, auch die *γνωστικοί* nennt er lieber umschreibend, wie man bemerkt hat, *ὁρατικοί*. Stets mit seiner Seele Zwiesprache haltend, redet er fortgesetzt von dem Verhältnisse dieser Psyche zu Gott, dessen Tempel und Stadt sie sei, die selbst weissage, wobei dann wieder Seelen, gute und böse Dämonen, Engel als verschiedene Ausdrücke für dasselbe erklärt werden. So zeigen auch seine mystischen Anschauungen dieselbe Zusammenhangslosigkeit, die so vielfach sein gesamtes religiöses Denken kennzeichnet; es ist zuweilen, als spreche ein ganzer Chor verschiedenster Mystiker bei ihm.

Am besten vermögen wir bei Philon wohl noch Poseidonios' Geist in seinem Abglanz zu erkennen; hat er doch von diesem seine Hymnen auf den herrlichen und zweckmäßigen Bau des Kosmos. Diesem Anschauungskreise entsprechen charakteristische Bilder: Gott, sagt Philon, sehen wir nur durch ihn selbst wie die Sonne nur durch die Sonne; wie diese uns blendet, so können wir, wenn Gottes Strahlen unser Seelenauge treffen, nichts Anderes mehr sehen. Und wieder begegnet auch bei diesem Hellenisten der Glaube an Gottes Gnade, die uns sein Erschauen gewährt. Begeistert schildert der Mystiker die Wirkung dieser Gabe: dann freut die Seele sich und lächelt und hüpft empor. Sie ist in bakchischer Verzückung, also daß sie vielen Uneingeweihten trunken, wahnsinnig und außer sich zu sein dünkt. Der Mensch, der den

rechten Kampf kämpfen will, der im früheren Aion sein Seelenauge hat schließen müssen, beginnt es nun zu öffnen, die verdunkelnde Finsternis zu scheiden und aufzuheben. „Denn reiner als der Äther leuchtete plötzlich ein immaterieller Glanz auf und zeigte ihm die intelligible Welt, geleitet und gelenkt. Ihr Leiter aber und Lenker, in seinem reinen Strahlenkreis, war nicht zu erschauen, nicht zu erraten, denn sein Glanz schwächte das Augenlicht. Doch, mochte auch noch soviel des Feuers in sie hineinströmen, die Seele ließ nicht nach, denn unendliche Liebe zum Schauen trieb sie. Da sah der Vater ihre wahre Sehnsucht und ihr heißes Verlangen und empfand Erbarmen, gab ihr Kraft, das Augenlicht zu brauchen, und mißgönnte ihr nicht seine Schau, soweit es möglich ist für eine erzeugte und sterbliche Kreatur, die Schau, die da nicht zeigt, wer er ist, sondern daß er ist. Denn jenes, höher als das wahre Gut, erhaben über die Monas und reiner wie feiner als das Eins, kann kein anderer je erschauen, weil es gesetzt ist, daß es nur von sich selbst erfaßt werden kann."

Diese Seele des Gottliebenden, die auch die Bezeichnung der olympischen und himmlischen erhält, wird noch öfters in ihrem stürmischen, nach dem Wesen des Seienden forschenden Drange geschildert, der sie zur Wahrheit emporführt, wo sie mit den himmlischen Naturen, mit der Sonne, dem Monde und dem hochheiligen und wohlgeordneten Heer der anderen Sterne unter dem Oberbefehl des höchsten Feldherrn, Gottes, den Reigen wandeln will. So wird die Seele, auf der, wie Philon mit einem neupythagoreischen Bilde immer wieder sagt, Gott wie auf einem Instrument mit dem Plektron spielt, selbst fast zu einer Art von Gottheit — eine bekannte orientalische Vorstellung, an die Philons Anschauungen hier anklingen. —

Auch die Schilderung der Vergottung bei Philon ist, wie seine Terminologie beweist, nicht originell: „Wenn die Seele," heißt es da, „durch alles, Worte wie Werke, sich loslöst und befreit und göttlich wird, dann verschwinden aus der Wahrnehmung die Laute und alle jene lästigen, abscheulichen Geräusche. Denn was sichtbar ist, ruft mit lautem Schalle das Gesicht zu sich heran, der Laut ruft das Gehör, die Ausdünstung den Geruch. . . . Dies alles verschwindet, wenn das Denken die Stadt der Seele verläßt und Gott seine Handlungen und Vorstellungen ganz zuwendet. . . . Denn [im Schlafe] zieht sich der Geist zurück und, aus der Welt der Sinne und alles Leiblichen weichend, beginnt er Verkehr mit sich selbst zu pflegen; dabei erschaut er die Wahrheit gleichwie in einem Spiegel. Abwäscht er alles, was an Vorstellungen durch das Sinnenleben an ihm klebt, und schwärmt durch die Träume in untrüglicher Vorerkenntnis der Zukunft . . ." Vollends aber geschieht dies im Wachen: „denn, wenn er von irgend einem Gegenstande philosophischen Denkens gefesselt und von ihm geführt wird, so folgt er ihm und vergißt wohl auch ganz des Leibes Ballastwesen. Und stören ihm die Sinne die genaue Betrachtung des Intelligiblen, so werden die Schaulustigen den Angriff der Sinne abzuschlagen wissen. Sie schließen die Augen, verstopfen die Ohren, hemmen der anderen Sinne Drang, wollen in Stille und Dunkel leben, auf daß nicht von irgend einem Stücke der Erscheinungswelt das Seelenauge, dem Gott das Intelligible zu sehen verliehen, verdunkelt werde."

Dieser Zustand der Ekstase aber kennt mehrere Stadien. Zuerst gilt es sich — sehr charakteristisch für diesen ganz unwissenschaftlichen Kopf — von der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften abzuwenden, die zweite Stufe ist die völlige Selbstentfremdung des Individuums, besonders auch die Askese,

auf der dritten ereignet sich das Zusammentreffen der Seele mit dem Logos, dessen Natur hier wie stets bei dem alle Systeme mit ihren Gedanken und Terminologien zusammenrührenden Mystiker ganz undeutlich bleibt.

Auch die unio mystica zeigt bei Philon ein schwindelerregendes Durcheinander. Bald vereinigt sich die Gottheit mit einer hypostasierten göttlichen Kraft, bald mit Fähigkeiten der Seele, bald tritt der Logos für Gott ein, bald werden die *ὀρθοὶ λόγοι* der Weisheit aufgefordert, alle zusammen die jungfräuliche Seele schwanger zu machen. Nach dem Vorgehen aller Mystiker unterscheidet Philon natürlich zwischen dem gewöhnlichen Menschen und dem Gottesmenschen, aber entsprechend der mystischen und philosophischen Dreiteilung, die den Menschen in Nus, Seele und Leib zerfällt, hat er auch schon die besonders aus Paulus bekannte Einteilung in Pneumatiker, Psychiker, Sarkiker wenigstens angedeutet. —

Denn Klarheit gibt er natürlich auch hier wieder nicht. Wie der Nus nichts Konstantes ist, so auch nicht das Pneuma. Dieser Begriff wechselt zwischen der einfach sinnlichen Bedeutung „Leben“ und der philosophischen Ausprägung, mag sie nun platonisch-aristotelisch oder stoisch sein; gleich dem Logos zeichnet sich auch das Pneuma schon als Person ab, um dann wieder in hoher Vergeistigung als überirdische Kraft, als Träger jeder menschlichen Erkenntnis, den Auserwählten zuteil zu werden. —

So nützt es auch nichts, sich über den eigentlichen philonischen Logosbegriff den Kopf zu zerbrechen; auch der Logos kann beinahe alles und jedes sein. Er ist weder ungeschaffen noch geschaffen gleich anderen Wesen und doch Gott und zwar ein zweiter; er ist Gottes erstgeborener Sohn, zugleich auch der Weisheit, aber auch der nach dem Bilde der Gottheit geschaffene Mensch, er ist Person, Zusammenfassung aller himmlischen Kräfte Gottes, ein Engel, der uns Gottes Offenbarungen

überbringt, und doch wieder eine Idee. Stoische und damit ganz unvereinbare mystische Vorstellungen werden vermengt, Gedanken und Gestalten vereinigt, alles im letzten Grunde der spiritualistischen Deutung des Alten Testaments dienend.

Als Schüler neupythagoreischer Lehren, als Dualist, der den Gegensatz Gottes und der Welt empfindet, verwertet auch Philon mehrfach den Begriff der Monas. Diese Monas duldet bei ihm weder Zusatz noch Abzug, sie ist das Ebenbild des allein sich selbst ausfüllenden Gottes. Sie muß nun der wahre Asket, der wahre Athlet, wie Philon stets den sittlich oder mystisch Gereiften nennt, gewinnen; so ist Moses durch Gott aus einer Dyas zur Monas geworden. Ein stärker ausgeprägter Dualismus ist nicht vorhanden. Namentlich ist niemals von der feindlichen Macht der Gestirne, selbst nicht in der abgeblaßten Weise der hermetischen Schriften, die Rede. Auch die Bedeutung der Dämonen ist sehr gering.

Daß der Gnostiker Philon das Opfer verwirft, versteht sich, ganz abgesehen von seiner heftigen Abneigung gegen alle auch mit dem Heidentum verbundenen Bräuche, von selbst. Aber nur die äußere Form seiner Anschauung gehört ihm, der Gedanke selbst ist ganz unoriginell und erinnert lebhaft an die Hermetik. Ein untadliges und schönes Opfertier sieht er im Glauben, er verlangt als ein einfaches Opfer die Selbstdarbringung in der Form von Hymnen und Dankgebeten, auch ohne Zunge und Mund, allein aus der Seele heraus mit ihren „intelligiblen" Ausbrüchen. Das ist die *λογικὴ θυσία* der hermetischen Schriften.

Mit der Mystik dieser verglichen bleibt Philon nur der Wortreichere, ist er entschieden der Gedankenärmere, der Gefühlsschwächere. Die Gnosis ist ihm kein inneres Erlebnis, er bezieht sie literarisch. Wo immer also wir ihn treffen, da enttäuscht sein Geist ebenso wie sein Gemüt; er bleibt ein verbildeter Gelehrter. — —

Eine der allerschwersten Fragen ist die nach der Bedeutung der Mystik im alten Christentum, nach der Stärke und Art dieser Einflüsse auf den neuen Glauben. Darüber ist, besonders in letzter Zeit, Vieles und Gutes geschrieben worden; die philologisch orientierte Religionswissenschaft hat, durch gründliche Interpretation des älteren Materials wie durch die Verwertung neu entdeckter, besonders orientalischer Urkunden geleitet, die nachdrücklichste Beeinflussung der christlichen Religion, d. h. besonders des Paulus, durch den Iranismus behauptet. Die Theologie stellt sich demgegenüber teils noch grundsätzlich ablehnend, teils leugnet sie die Unmittelbarkeit der iranischen Einwirkung und denkt an das Medium der hellenistischen Kultur, deren Wirksamkeit ja übrigens von der philologischen Forschung nicht geleugnet war. — Die vorgelegten Parallelen und Analogien sind nun in der Tat von höchster Bedeutung; niemand darf sagen, daß gleiche Vorstellungen, von gleichen Bezeichnungen getragen, gleichzeitig ohne Abhängigkeit voneinander auf verschiedenen Schauplätzen des religiösen Lebens erwachsen können. Es gilt dabei selbstverständlich nicht die Kraft jenes uns zumeist so unbegreiflichen Fluidums des die Völker durchströmenden Zeitgeistes zu verkennen. Wenn Christus sagt: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon, wenn die Hermetiker erklären: Es ist unmöglich, beides zugleich zu treiben, Sterbliches und Göttliches; wenn Epiktet betont, ein fröhliches Gesellschaftsleben und ernstes Nachdenken über sich selbst schlössen sich aus, so herrscht hier ebensowenig eine gegenseitige Beeinflussung wie in Christus' und der Stoa strenger Anschauung von der Gedankensünde, wie in seinem an griechische Anschauungen so stark erinnernden Bilde von den zwei Wegen. Das sind für uns noch unwägbare Ausgleichungen des religiösen Empfindens und Denkens überhaupt, sind vielleicht Anschauungen, die die Religiosität jedes Zeitalters immer

wieder neu erzeugen wird. Aber die Natur jener Analogien ist eine andere.

Man hat nun schon in einem Herrnwort, Matth. 11, 27, über die Erkenntnis des Sohnes und des Vaters, Berührungen mit der heidnischen Gnosis finden wollen; man hat diesen Anklang natürlich nicht als Entlehnung, sondern als ein von hin und herwogenden „Gedankenfluten" getragenes Stück älterer theosophischer Tradition bezeichnet. Aber die Zuspitzung des Wortes scheint doch nicht eigentlich gnostisch, der Zusammenhang mit dem, was wir Gnosis nennen, ist sehr lose. Dagegen tritt außerhalb der Synoptiker mit zunehmender Kraft des Hellenismus eine nachhaltige Beeinflussung durch die Gnosis oder, wie man nun diese vielverzweigte Strömung des mystischen Lebens nennen will, hervor.

Man bezeichne diese Zusammenhänge nicht einfach mit dem etwas plumpen Begriff der Abhängigkeit. Wir dürfen eher von einer Verkehrsnotwendigkeit des neuen Glaubens sprechen, dessen Anhänger ja auch nicht eine besondere heilige Sprache, sondern die des Volkes um sie herum redeten. So ist denn, um nur ein paar naheliegende Beispiele herauszugreifen, schon der Einfluß des stoischen Geistes im Neuen Testament unbestreitbar; das zeigt die Areopagrede, die bei den Heiden dasselbe Gottesbewußtsein wie bei den Christusjüngern finden will, zeigt Paulus' Wort vom christlichen *πολίτευμα* in den Himmeln (Phil. 3, 20), und sein Vergleich Christi und der Seinen mit dem Leibe und seinen Gliedern (Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, 21; 27) bewegt sich in stoischer Denkform. — Aber tiefer senken sich christliche Wurzeln in heidnisch mystisches Sinnen und Empfinden hinab. Gewinnen wir zunächst einige feste Punkte. Die Begriffswelt und auch die Formensprache jener neutestamentlichen Schriften erinnert unmittelbar an die Hermetik. Von der *ἀγνωσία θεοῦ* ist dort (1. Kor. 15, 34)

wie hier die Rede, Gottes Erbarmen mit uns haben wir ebenda (Tit. 3, 5; Eph. 2, 4); die stete Verbindung des Lichtes und Lebens in den johanneischen Schriften findet das gleiche Analogon, das „geistige Opfer" in jener Mystik wird bei Paulus zum „lebendigen Opfer" (Röm. 12, 1), im 1. Petrusbrief (2, 5) zu „pneumatischen Opfern"; die Bezeichnung der τέλειοι ist dem Neuen Testament (1. Kor. 2, 6; vgl. Kol. 1, 28; Phil. 3, 15) mit jenen Traktaten gemein, und es ist außerordentlich charakteristisch, daß jenes vielberufene platonische Wort vom „Auge der Seele" im Epheserbrief (1, 18) durchaus dieselbe Gestalt zeigt wie die von den hermetischen Traktaten veränderte Form der „Augen des Herzens". In Übereinstimmung ferner mit dem Mystiker Philon bezeichnet Paulus den Menschen als Tempel Gottes (1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16), und die Aussage des Galaterbriefs (2, 20): „nicht aber ich lebe mehr, sondern in mir lebt Christus", gibt durchaus einen mystischen Vorgang wieder, wie wir ihn z. B. aus Philon kennen, und wie ihn ein Gebet an Hermes faßt: „Du bist ich, und ich bin du." Endlich ist der allgemeine Zusammenhang der bekannten Formeln, daß aus Gott, durch ihn und zu ihm alles sei (Röm. 11, 36; 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16 f.; vgl. Hebr. 2, 10; Eph. 4, 6), aus der mystischen wie auch aus der ethischen Literatur der Antike bekannt.

Sehr viel tiefer aber greifen andere mystische Gedanken. Die Gruppen, in die Paulus die Menschen teilt, Pneumatiker, Psychiker, Sarkiker tragen das Gepräge des antiken Mystizismus; scheidet doch auch Philon die Menschen der Erde, die nach den Lüsten streben, von denen des Himmels — das sind für ihn die Intellektuellen — und den eigentlichen Menschen Gottes. Die Pneumatiker sind ferner nach dem Apostel überhaupt kaum Menschen mehr, sie können nicht mehr sündigen (1. Kor. 3, 3; Röm. 8, 5—9): damit hätten wir die

echte antike Anschauung vom Menschen, den das Mysterium befreit, der die Gottesschau erlebt hat. Wenn ferner Paulus nach der Erkenntnis Gottes durch uns unsere Erkenntnis durch ihn nachdrücklich betont (Gal. 4, 9; vgl. 1. Kor. 8, 3), so haben wir dazu in den Hermetika (10, 15) eine Art Parallele; wenn der 1. Johannisbrief (3, 2) erwartet, daß wir Gott gleich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist, so ist dies eine schöne Umformung einer bekannten mystischen Vorstellung, und dem gleichen Ideenkreise entspricht die Verwandlung des Bekehrten in das Bild der Herrlichkeit des Herrn (2. Kor. 3, 18). Wie bezeichnend ist es ferner, daß die Sehnsucht, die der hermetische Mystiker nach Gott empfindet, wenn er „sich in Liebe spannt", ähnlich bei Paulus, sogar mit demselben Begriff wiederkehrt (Phil. 3, 14). — Höchst merkwürdig ist dann die Anschauung neutestamentlicher Schriften über die Bedeutung der Astralmächte, die in der hermetischen Mystik eine verhältnismäßig geringe, in der philonischen überhaupt keine Rolle mehr spielt. Die paulinischen Briefe wenigstens zeigen da noch unverwischte, unverwischbare Spuren der alten iranisch-hellenistischen Vorstellung. An zahlreichen Stellen ist hier von den *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις*, *ἄρχοντες* die Rede, unter denen wir eben jene Gewalten zu verstehen haben, auch wenn Eph. 6, 12 sie nicht so eindeutig durch die Benennung der *κοσμοκράτορες* bezeichnete. So kennt denn Paulus (Gal. 4, 3) einen alten Zustand der Menschheit, die Knechtung unter die „Elemente der Welt", die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, er spricht 1. Kor. 2, 6 ff. von den Herrschern dieses Aions, den Archonten, wieder ein anderer Name für die das Weltall leitenden Gestirne. Eine starke Steigerung dieser Anschauung führt dann (Kol. 2, 15) schon ins Mythologische. Da ist bereits von Christus' Siegeszug gegen die Mächte und Gewalten die Rede, denen er die Rüstung abzieht und diese zur Schau stellt.

Vollends macht der Epheserbrief hier einen recht orientalischen Eindruck. Schon der Eingang seines 2. Kapitels erscheint ganz dualistisch. Die Christen gelten als tot in ihrem früheren Zustande der Sünden, in denen sie umhergingen gemäß dem Aion dieser Welt — dieser Aion wird hier also unpaulinisch als Person gedacht —, gemäß dem Herrscher der Macht der Luft, des Geistes, der nun in den Söhnen des Ungehorsams wirkt. Aber völlig wie ein, man möchte wirklich sagen: vorhermetisches Theologumenon klingt 6, 12, wo es heißt, daß die Christen keinen Kampf gegen Blut und Fleisch zu bestehen hätten, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieses Dunkels, gegen die Geister, der Bosheit in den Himmelsräumen. —

Die zentrale Anschauung aber des heidnischen Mysteriums, die Idee von der Wiedergeburt, tritt auch im alten Christentum hervor, das (Tit. 3, 5) sogar vom Bade der Wiedergeburt redet. Besonders bezeichnend ist dafür die auch formal wahrnehmbare Ähnlichkeit zwischen Christus' Gespräch mit Nikodemus und einem hermetischen Dialog über dieses Thema; auch hier begegnet die Offenbarung der Wiedergeburt mehrfach tiefem Staunen bei dem Schüler. —

Halten wir nun hier einmal inne und fragen uns nach der Bedeutung und Tragweite der Analogien. Da muß zunächst wohl zwischen Paulus, und hier wieder zwischen echten und den vielleicht unechten paulinischen Briefen, sowie anderseits den johanneischen Schriften unterschieden werden. Für Paulus aber kommen wir in mehr als einem Falle zu einem ähnlichen Ergebnis wie der stark polemische, hochbedeutende Kritiker Alb. Schweitzer: die antike Mystik hat für den Apostel keine zentrale, sondern mehr peripherale Bedeutung; wir haben es mit Vorstellungen und Begriffen, auch mit Gedankensplittern, doch mit nichts integrierend Wesenhaftem

zu tun. Es herrscht eine Christus-Mystik, wie man es vorzüglich bezeichnet hat, nicht die eigentliche Gottesmystik des Heidentums. Den Gedanken der „mehr oder minder zauberhaften Vergottung, die das Gewissen unberührt läßt oder einschläfert", wie Ed. Schwartz sagt, kennt der Apostel nicht, ebensowenig wie die mystische Wiedergeburt. Die Transfiguration, betont Schweitzer, kommt bei Paulus nicht durch Gnosis und Gottesschau zustande, wie bei den Hellenen, sondern Geist, Ekstase, Gnosis werden den Menschen durch Glaube und Taufe zuteil. Wir haben es nicht mit einer zeitlosen Mystik zu tun, sondern mit den die geschichtliche Erscheinung Christi eng umschließenden mystischen Ideen des Apostels, für den Christus die letzte Weltenwende bedeutet. Die Erwartung der Parusie des Herrn gibt der paulinischen Anschauung vom Zustand der Pneumatiker doch noch eine andere Richtung; diese Theologie ist endlich prädestinatianisch, eine Vorstellung, mit der die heidnische Mystik keine auch nur entfernte Verwandtschaft zeigt.

Ferner: der Begriff der Gnade oder des Erbarmens ist bei dem Apostel doch ein anderer als z. B. in den hermetischen Schriften. Paulus mag (Röm. 3, 24) von dem Geschenk reden, das die Menschen der Gnade Gottes verdanken, aber er fügt die Erlösung durch Christus hinzu, und im Grunde ist doch seine Auffassung von diesem Vorgang auch bedingt durch sein eignes religiöses Erlebnis. Dieses niemals zu enträtselnde Ereignis hat nicht nur seinen inneren Wandel hervorgerufen, sondern auch in ihm den in der Mystik nur als seliges Bewußtsein vorhandenen Gottesbegriff zu einer Wahrheit ausgeschaffen, die in dem Apostel zur nimmermüden, treibenden Kraft wurde. — Nicht viel anders steht es doch auch um das ekstatische Erlebnis des Paulus. Es kann nicht geleugnet werden, daß er dieses mit Ausdrücken schildert, die in jener Zeit auch sonst bei

der Darstellung von Visionen gebräuchlich waren; so finden wir z. B. jene „unsagbaren Worte" (2. Kor. 12, 4), die er vernommen, öfters im Sprachgebrauch der Mysterien. Aber wenn Paulus sich der technischen Ausdrücke bedient, die damals für übersinnliche Vorgänge galten, so wird doch damit dem Ereignis selbst nichts an Wirklichkeitswert genommen. Es ist vielmehr ebenso Erlebnis wie der Vorgang von Damaskus. Denn der Apostel war durchaus nicht Ekstatiker — haßte er doch gerade dieses aufgeregte Wesen vieler Christen, ja, man hat nicht mit Unrecht erklärt, daß ihm, dem Knechte Christi, die eigentliche Glut der Mystik gefehlt habe.

Sehr charakteristisch für Paulus ist nun die früher schon von uns leise berührte Beziehung zwischen 1. Kor. 13 (1. Thess. 5, 8) und den gnostischen Begriffsgestalten. Vor kurzem hatte sich ein heftiger Streit um die Priorität von Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus und den Heiden erhoben, der nun wohl allmählich sein Ende gefunden haben dürfte. In der Tat kann kein Zweifel sein, wo sich diese Begriffe in ihrer Personifikation zuerst vereinigt finden. Denn in überwältigender Fülle bieten sich uns solche von den iranischen Religionsurkunden bis auf die Literatur der Gnosis und des Gnostizismus dar, und innerhalb dieser immer mehr sich ausdehnenden Reihe erscheinen auch jene paulinischen wieder. Die Heftigkeit jenes Streites durfte nicht durch das Gefühl erhöht werden, als handelte es sich hier um eine Herabsetzung des Christentums, wenn der Nachweis gegeben oder versucht ward, daß Paulus die wunderbare Trias nicht aus seinem eignen schaffenden Innern beschworen habe. Denn was ist schließlich Originalität? So kann, so muß jeder fragen, dem die Entwicklung des menschlichen Denkens auf irgend einem Gebiet einmal Stunden ernsten Nachsinnens verursacht hat. Originalität heißt, aus einem Gegebenen ein neues Großes zu entwickeln. Und nun ver-

gleiche man doch nur einmal diese blöden orientalisch-hellenistischen Begriffsgestalten, in deren Reihe man immer wieder neue, nicht minder blasse Erscheinungen auftauchen sieht, mit dem Wunderbild der paulinischen Liebe. Ist das noch weltentrückte Gnosis, ist das noch Mystik? Nein, aus der flauen Personifikation ist das allerpersönlichste Gefühl herausgearbeitet, aus dem verflüchtigenden Mythus ist das Menschliche gerettet worden, und nur gegen den Schluß der übergewaltigen Offenbarung werden wir auf einmal überraschend genug an den letzten Ursprung des Ganzen, an eine alte mystische Formel erinnert, die auch schon 1. Thess. 5, 8 in Umgestaltung erschien. Nein, Paulus war nicht im eigentlichen Sinn Gnostiker, wendet er sich doch gerade gegen das mystische korinthische Unwesen; er war nicht nur Mystiker, sondern auch einer der größten Ethiker der Welt.

In den Hermetika (13, 8) ist einmal von einer Rechtfertigung, einer Sündlosmachung der Seele die Rede, wenn im Kampf zwischen den Lastern und Tugenden die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit weicht. An Paulus' Rechtfertigung durch den Glauben ist dabei wohl nicht zu erinnern. Denn welche Rolle auch in der Gnosis und später im Gnostizismus die Pistis, sogar, ähnlich wie die Seele, als Göttin spielt, der Glaube wird in jener und in der antiken Mystik überhaupt doch nie mit der Rechtfertigung verbunden. Ähnlich steht es ja auch mit dem *μετανοεῖν*. Das ist ursprünglich kein christlicher Begriff, er gehört den Hermetika an, spielt aber hier nur eine verschwindend geringfügige Rolle. Die Mystik des Christentums ist überhaupt fester mit seiner Ethik verbunden, fußt weit unmittelbarer im Leben. So vergeistigt das Christentum ja auch nicht die Taufe wie die Hermetika, jenen Akt, dessen Parallelen im Heidentum übrigens durchaus noch nicht in ihren Einzelheiten bekannt sind.

Das einzige dem Christentum allein gehörige große Mysterium war und blieb das Abendmahl. Heidnische Analogien sind im letzten Grunde nicht vorhanden. Die religiösen Mahle der nichtchristlichen Antike haben einen völlig anderen Sinn.

Auch Paulus' merkwürdige Auffassung, jenes „Paradoxon" (Schweitzer), daß die Gläubigen mit Christus Tod und Auferstehung erleben und zur neuen Kreatur werden, ist kaum mit der hellenistischen Mystik in nächsten Zusammenhang zu bringen. Man hat hier freilich an die heidnische Mysterienvorstellung gedacht, die die Handlung des Gottes durch die Gläubigen nachbilden läßt; man erinnert an den Mythus vom Urmenschen, der urzeitlich in die Materie hinabsank und, zu den Toten hinabgeführt, durch Gottes Hilfe den Tod überwand und die Seinen rettete. Solche Vorstellungswellen können den Apostel umströmt haben. Aber es ist zu bedenken, daß in seiner Anschauung die Menschheit nicht den Tod und die Auferstehung Christi nachbilden soll, sondern daß in diesem Schicksal des Herrn auch das Los der Menschheit schon von vornherein umfaßt war, eine Vorstellung, die der heidnischen Mystik ganz fernsteht. Und was jene iranische Phantasie angeht, so ist sie eben ein Mythus, der wohl einen andern, den christlichen von Jesus' Hadesfahrt, erzeugen konnte, aber doch kaum bei Paulus' theologischer Deutung eines wirklichen Ereignisses im Spiele war.

Dagegen sehen wir in den Briefen, deren paulinischer Ursprung bestritten wird, das Wesen der heidnischen Mystik zunehmen. Das gilt etwas für den Kolosserbrief, über dessen Echtheit freilich noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, namentlich aber vom Schreiben an die Epheser, dessen Vorstellungen, man möchte sagen: grob hellenistisch sind. — Vollends arbeiten die johanneischen Schriften mit hellenistisch-mystischem Gedankengut. Und doch: so sicher die Analogien sind, so klar

ist der Unterschied beider Religionen auch hier. Geradeso wie die ursprünglich zwar tiefsinnige, aber zuletzt doch zu abstrusen Vorstellungen führende Logosidee sich durch die christliche Lehre, dieser Logos sei nun in Christus zur Wirklichkeit geworden, weit über Philons mythologisches Phantasieren hinaus verpersönlicht und vereinfacht, so wird auch die christliche „Geburt von oben her" nicht durch tiefe Versenkung in die allerletzten Geheimnisse der Gottheit gewonnen, sondern letzten Endes durch den Glauben an Christus' Sendung. —

Es ist hier nicht die Stelle, die neutestamentliche Bedeutung des Pneuma-Begriffs durch alle seine Schattierungen, die er namentlich bei Paulus zeigt, zu verfolgen. Soviel aber steht fest, daß eben diese verschiedenen Bedeutungen sich aus der langen Entwicklung ergeben, die das Wort in der griechischen Philosophie und Theosophie durchgemacht hat. Dementsprechend darf der häufige Zusammenhang des neutestamentlichen Begriffs mit dem Hellenismus und Philon namentlich da, wo es sich um die prophetische Kraft des Pneuma handelt, nicht geleugnet werden. Aber auch hier beobachten wir eine stärkere Entwicklung der Vorstellung durch das Christentum; immer wieder ist es der Geist Gottes, der die Jünger des neuen Glaubens treibt, das Wort des Herrn zu verkünden.

Die Eigenart der christlichen Mystik muß von starker werbender Kraft gewesen sein; denn hinter allen diesen Akten, Lehren, Gedanken und Vorstellungen stand die Person, die wirklich gelebt hatte. Dazu war die Mystik des Christentums umfassender als die heidnische. Wer etwa von der Religion der Hermetiker und anderer Spiritualisten an das Christentum herantrat, fand in dessen Vergeistigung Genüge, und wiederum fühlte sich der einfacher Organisierte durch die Akte der Taufe und des Abendmahls entschädigt für die von ihm verlassenen und aufgegebenen Bräuche der heidnischen Mysterien. Auch

durch ihre mystische Seite hat die Mission des großen Heidenapostels tiefe Bedeutung gewonnen. Gefolgt ist ihm dann Ignatius, der sich nun auf seine freilich unendlich schwächere Weise schon in mystischen Phantasien ergeht.

Vom Anthropos-Mythus hörten wir soeben wieder. Noch eine andere Wirkung hat man ihm zugeschrieben. Man sieht in Daniel 7, 13 („wie eines Menschen Sohn") eine erste Entlehnung ohne dogmatische Form; es handelt sich nur um ein apokalyptisches Bild aus der Schilderung des Weltendes (Reitzenstein). Dieses Bild wächst sich dann im 4. Esra (13) zu unheimlicher Größe aus, zum Menschen, der mit den Wolken des Himmels fliegt und überall, wohin er sein Antlitz wendet, alles erbeben läßt. Aber die Wirkung der Vorstellung vom „uranfänglichen Mannesgeschöpf" hat doch wohl seine Grenzen gehabt. Bei Philon wenigstens, wo man sie auch vermutet, findet sie sich nicht, wie man neuerdings richtig hervorgehoben hat. Überhaupt aber scheint die Vorstellung vom Menschensohn noch ein gewisses Rätsel zu sein; dagegen ist wohl ermittelt worden, daß der in den synoptischen Evangelien gebrauchte apokalyptische Begriff, diese „Hieroglyphe", der Urgemeinde zuzuschreiben sein wird, während die Kyriosformel der hellenistischen Gemeinde eignete.

---

3. Die Eschatologie.

Aus der Mystik der Zeit, aus der Übersteigerung religiösen Sinnens und Träumens, aus uraltem Aberglauben erhebt sich kräftig die Mantik. Ihr Vorkämpfer ist Poseidonios; sein eschatologisches Denken blieb für die Mit- und Nachwelt vorbildlich. An ihn lehnt sich Vergil in der Äneis an, deren Held von der Sibylle durch das düstere Reich der Hölle geführt, wo die verschiedenen Gruppen der Sünder für ihre Frevel büßen müssen, und wieder aufwärts zum Licht geleitet wird, zum Sitze der Seligen. Von der Sibylle! Sie ist, fast wie zur Zeit ihres ersten Auftretens im 7. Jahrhundert, jetzt in der augusteischen Periode wieder eine religiöse Persönlichkeit geworden. Varro, Cicero, Vergil wenden ihren Sprüchen und ihrem Wesen liebevollste Aufmerksamkeit zu, Augustus brauchte die Propheten, als er seine Jahrhundertfeier im Jahre 17 v. Chr. legitimieren wollte, und schon seit längerer Zeit dichteten die Juden lange Sibyllenorakel, die in der Hauptsache darauf hinausliefen, das auserlesene Volk durch den Mund der heidnischen Prophetin zu verherrlichen und ihm den Sieg am Ende der Dinge zu verkündigen. In diesen Sibyllensprüchen ist denn auch immer wieder von der Bestrafung der Sünder in der Hölle die Rede, deren einzelne Gruppen ebenso wie in der sonstigen eschatologischen Literatur vorgeführt werden.

Uralte Gebilde der Volksphantasie brechen wieder aus ihren Klüften hervor. Der Muttermörder Nero, der, wie man sich in Rom zuraunte, einst aus dem Osten, von den Parthern, wiederkehren sollte, ward im jüdischen und später auch im

christlichen Bewußtsein zum Antichrist, zum furchtbaren Vorläufer des Endes der Dinge, das man in allen Einzelstadien mit alten und neuen Vorstellungen sich ausmalte. Überall schießen Apokalypsen empor, bei Heiden, Juden, Christen, Persern; eine Welt der Offenbarungen tut sich auf. Der gesunde und geistesheitere Plutarch hat uns allein drei solcher griechischer Apokalysen überliefert.

Von diesen bringt eine nach bekanntem Muster die Erzählung eines Mannes, der, nach einem bösen Leben gestorben und am dritten Tage wieder aufgelebt, nun alles berichtet, was er, geführt von der Seele eines Bekannten, dort drunten in der Hadestiefe erschaut habe. Den Kern dieser Vision bildet die Bestrafung der Bösen, unter denen die schon auf Erden von der Gerechtigkeit ereilten ganz milde Ahndung ihrer Missetaten finden, während die schweren und unheilbaren Sünder unsagbar jammervollen Lohn erhalten. Diese Strafen sind auch solche der Seele; Dike greift einen Bösen heraus, den nun alle in seiner Schlechtigkeit erblicken, und zeigt ihn in seiner ganzen Unwürdigkeit seinen guten Eltern. Aber es gibt nicht nur gute Eltern. Denn dem Besucher der Hölle, diesem Bösen, der ein warnendes Beispiel erleben soll, ist der Anblick seines eignen Vaters vorbehalten, dessen Schandtaten er erst jetzt durch diesen selbst erfährt, dessen Qual er erschauen muß, für den er kein Wort der Fürbitte wagt. Taten ferner des Zornes sieht der Wanderer schrecklich gebüßt; Sünder umschlingen sich und fressen sich gegenseitig auf vor Neid; zuletzt begegnet auch Nero, von feurigen Nägeln durchbohrt. Überall sind Dämonen als Peiniger der Seelen tätig: wir gedenken dabei auch der Hermetika. So wird mit altüberlieferten Zügen, aber auch wieder in neuer Ausstattung ein Höllenbild gegeben, dem gegenüber die Darstellung der himmlischen Freuden wie immer schwächlich und wenig anschaulich bleibt.

Der Individualismus der hellenischen Antike kannte in der Hauptsache nur das Gericht, das den Einzelnen nach seinen Taten erwartete; das große letzte Urteil über alle Menschen, das Ende aller Dinge war eine ihm ebenso fremde Vorstellung wie die christliche von der Erlösung der Menschheit überhaupt; nahm doch die Stoa nur eine periodische „Ausbrennung" der Welt mit der nachfolgenden Wiederherstellung des Kosmos an. Ganz anders denken die Orientalen, d. h. der Iranismus und die Juden. Die persische Eschatologie wird auch hier vom Dualismus, der die Griechen im letzten Grunde nur schwach berührt hatte, beherrscht. Der Kampf des Ahura-Mazda und Angra-Mainyu wird am Ende der Dinge zum Austrag gebracht; eine merkwürdige Überlieferung behauptet, daß das böse Prinzip sich dann durch Seuche und Hunger selbst aufheben, die Erde flach und eben werden, ein Leben und ein staatliches Dasein alle Menschen in Seligkeit und Spracheneinheit umfassen solle. Diese und andere Vorstellungen wirkten auf das Judentum und haben dessen Eschatologie ausschaffen helfen.

Freilich, die Phantasie der Juden wurzelt wieder tief im Nationalgefühl ihres Volkes, das sich in seinem tiefgebeugten Dasein nach dem Endsieg über die Heidenwelt, nach der endgültigen Entschädigung für die ganze Fülle des erlebten Leides sehnt, Ideen, die sich dann auch mit der Erwartung eines Gerichtes über die Bösen und Guten überhaupt verschlingen. Das wichtigste Schriftstück aus dieser eschatologischen Literatur, an der natürlich Philon wieder nicht teilnimmt, ist neben der Baruch-Apokalypse das hochpoetische 4. Buch Esra. Die ganze Schrift durchbebt der tiefe Kummer um die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, deren Herrschaft nach Gewohnheit unter der Babylons begriffen wird. Der Glaube des Juden ist schwer erschüttert; er steht vor einem furchtbaren religiösen Rätsel, über dessen Lösung er sich mit einem ihm immer wieder

zuredenden und Aufschluß gebenden Engel bespricht. Lange Erörterungen der Theodizee sollen das Elend gerade des von Gott auswählten Volkes und das unbegreifliche Glück des lasterhaften Babel-Roms erklären; die in der Eschatologie hervortretende Gewißheit des Endsieges über Rom, das innerhalb dieses Stückes unter dem Bilde eines Adlers verstanden wird, die alte Prophezeiung von der Rückkehr der zehn Stämme zeigen, welche Hoffnungen bei ihm das letzte Wort sprechen. Gleichwohl spielt in diese Grundstimmung schon ein anderes Interesse hinein, das bereits eine gewisse Konzession an den Individualismus der Zeit verrät. Die Frage nach der Theodizee berührt auch die unbegreiflich unnachsichtige Strenge des sonst so geduldigen und langmütigen Gottes gegen die Sünder überhaupt; der Apokalyptiker wird wohl von seiner nationalen Trauer durch die sichere Erwartung des jüdischen Triumphes befreit, aber über das jammervolle Schicksal der Sünder kommt er nicht ganz hinweg; mit der Erkenntnis, daß viele geschaffen seien, aber wenige gerettet würden, bricht der Verfasser ab, um sich dem Gedanken an die ewige Seligkeit zuzuwenden, der er sich selbst wenigstens nahezu versichern läßt. — Wir haben hier viel traditionelles Gut: politische Andeutungen, die furchtbaren Vorzeichen des Endes, die in dieser nach apokalyptischer Gewohnheit schlecht disponierten Schrift zweimal auftreten, die Weissagung vom Erscheinen des Antichrists, des Danielischen „Menschen", der Babel-Rom besiegen soll, die Teilung der Zeit zwischen diesem und dem das Endgericht bringenden Aion; alles dies sind Stücke der Überlieferung. Charakteristisch aber gerade für diese Apokalypse ist das heiße Ringen des Verfassers um seinen Gott — gewiß ein typischer Vorgang innerhalb des damaligen Judentums —, die mit Recht von der Kritik hervorgehobene tiefmüde Stimmung des gebeugten Patrioten, der das Alter der Welt gekommen sieht

und das Ende dieses Äions in einem Gemisch von Furcht vor dem eignen Schicksal und von Hoffnung auf Israels Heil erwartet.

Das ist die Stimmung eines Schriftgelehrten; aus der Volksliteratur der sibyllinischen Orakel tönen dagegen kräftigere Klänge hervor. Da gibt es keinen Zweifel an Gott und der Welt, da flammt nur heißer Haß gegen Rom. Wie es möglich sein konnte, daß die heilige Stadt Jerusalem fiel, kümmert den Antirömer des 5. sibyllinischen Buches nicht, der nur gegen den bösen Feind wütet, ihn, dessen lasterhafte Hauptstadt bald dahinsinken, dessen Kaiser, Jerusalems Zerstörer, ein schnelles Ende finden wird.

Die Stärke der christlichen eschatologischen Erwartung ist bekannt; die Jünger des neuen Glaubens sehen der Wiederkunft ihres selbst einst von eschatologischen Gedanken bewegten Meisters entgegen, Paulus glaubt, daß der Tag des Herrn unvermutet wie der Dieb in der Nacht hereinbrechen könne (1. Thess. 5, 2), er hört schon den letzten Trompetenstoß (1. Kor. 15, 52), während er anderseits vor dem Eintritt dieses Ereignisses noch große Dinge auf Erden erwartet (Röm. 11, 25-32); dagegen enthält der 2. Thessalonicherbrief wenig Individuelles. Als das gewaltigste Denkmal aller Eschatologie aber steht die auf einer älteren jüdischen Grundschrift beruhende Apokalypse des Johannes da, die soviele Deutungen und abwechselnde Erklärungsmethoden hat erfahren müssen. Unter diesen hat die religionsgeschichtliche Interpretation der letzten Zeit uns besonders deutlich erkennen lassen, aus wievielen orientalischen Elementen dieses wundersame Buch sich zusammensetzt, wie neben der Zahlenmystik, neben der Buchstabenmystik, aus der das „A und das O“, die Zauberformel αεηιουω (gleich der Gottheit), begreiflich wird, besonders die Sternenmystik viele Bilder und Vorstellungen der Apokalyptiker beherrscht. Auch

die Konzeption der apokalyptischen Reiter beruht allem Anschein nach auf astralen Vorstellungen, die also auch hier wie in den Mysterien und in der Gnosis ihre ungeheure Macht verraten. Aber auch die Mythologie des Heidentums mischt sich ein; scheint doch nach früheren vergeblichen Deutungsversuchen das Weib mit dem Kinde als eine Widerspiegelung von Hathor-Isis und Horos richtig erklärt zu sein. — Mag aber noch soviel sich als Reflex oder Anklang herausstellen, staunenswert bleibt doch diese christliche Phantasie, die solche Vorlagen zu lebendigsten Bildern, wie jene apokalyptischen Reiter es sind, ausgestaltet hat. Und ferner: durch die Offenbarung Johannis geht eine wundervolle, zukunftssichere, siegesgewisse Stimmung. Die Kühnheit, mit der hier das junge Christentum dem römischen Imperium den Krieg erklärt, ist allem noch so wilden Hasse des Judentums gegen Rom bei weitem überlegen. Diese Stimmung aber bleibt. Während die Welt für den Verfasser des 4. Esrabuches alt geworden ist, während die gebildeten Römer schon damals vielfach vom Greisenalter ihres Reiches skeptisch redeten, blickt das Christentum, nachdem seine Hoffnung auf das baldige Wiederkommen des Herrn sich nicht erfüllt hat, dem kommenden Siege seines Glaubens auf Erden entgegen.

Neben dem hohen Glauben aber haust auch der Aberglaube. Dämonen bevölkern als Peiniger sündiger Seelen die hellenische wie später auch die christliche Hölle. Der Glaube an diese Geister, bei den Griechen schon immer sehr weit verbreitet, nimmt in der Periode des 1. Jahrhunderts gewaltig zu. Da herrscht kein großer Unterschied zwischen Heiden, Juden und Christen, zwischen dem niederen Volk und den Hochgebildeten. Apollonios von Tyana treibt die Dämonen aus; überall lauern solche Gespenster, die alles mögliche Ungemach über die Menschen bringen; nach der Anschauung ebensogut

der Pythagoreer wie der späteren Christen sind sie schuldig an den blutigen Opfern. Große Stärke besitzt bekanntlich dieser Glaube auch bei Paulus, für den besonders der Satan an so-vielem, großem wie kleinem, schuldig ist, ohne daß des Apostels Monotheismus darunter leidet; denn Christus siegt über diese Geistesmächte, die ihn ans Kreuz gebracht haben, durch seinen Aufstieg zum Himmel. Gleichwohl ist ein älterer Dualismus hier so wenig wie in den Hermetika ganz überwunden. Wenn bei Paulus dem Satan durch Gott noch manche Macht zugestanden wird, so lassen jene Traktate den Menschen, ohne daß die Gottheit hindernd dazwischentritt, durch die bösen Dämonen verführt werden. Auch sonst findet sich ein Ausgleich zwischen dem Geisterglauben der verschiedenen Religionen der Zeit, wie denn den guten Dämonen der Heiden die jüdischen und christlichen Engel entsprechen.

---

4. Ethik.

Religion und Ethik sind untrennbar. So leben die heidnischen Ethiker der Zeit in religiösen Betrachtungen, so stellt die Religion ethische Forderungen bei den Heiden und namentlich den Christen. Eine starke Gemeinsamkeit des Empfindens waltet auch hier vor. Die Philosophie, Trägerin der Religion und Ethik, predigt vor allem die Menschenfreundlichkeit. Man eifert gegen den Zorn, gegen den Neid; man vertieft sich in Fragen des Altruismus. Die Liebe soll, heißt es, nie auf Gewinn gerichtet sein; eine verdrießlich gereichte Gabe ist gleich einem Brote aus Stein; der Stolz auf eine Wohltat nimmt ihr allen inneren Wert. Und wie der Sklavenstand damals zuerst wieder eine menschenwürdige Behandlung fand, entwickelt sich überhaupt eine Art sozialen Denkens. Schon seit Jahrhunderten hatte freilich die Popularphilosophie das Thema der Armut behandelt. Aber gerade in dieser Zeit des größten römischen Luxus wird die Frage nach dem Werte des Besitzes aktuell. Da verhöhnt denn die Satire in geradezu klassischer Weise den Protzen, da eifern moralische Traktate gegen den gewissenlosen Reichtum und preisen die Sorglosigkeit des Unbegüterten im einfachen Hause; rühmen den innerlich reichen Menschen. Nur aus solcher Stimmung heraus, die namentlich auch ein Philon teilt, ist das 2. Kapitel des Jakobusbriefes zu verstehen. — Wir kennen die Vorschriften der neutestamentlichen Briefe, an das christliche Haus gerichtet (Kol. 3, 18 ff.; Eph. 5, 22 ff.; 1. Petr. 3, 1 ff.). Auch diese liegen in einer Zeit verwurzelt, die, sich wenig mehr für das äußere Leben der Welt und die Politik interessierend, oft

nur im eignen Hause ihr Genüge fand. Die Erörterungen der Neupythagoreer über die Pflichten der Frauen erinnern an die Lehren des Neuen Testaments; der christlichen hohen Wertung der Gattenliebe (Eph. 5, 28: wer sein Weib liebt, liebt sich selbst) begegnet das schöne Wort Senecas, süß sei es, der Gattin so teuer zu sein, daß man sich selbst darum lieber werde. Unbewußt dem Zeitgeist dienend, hat aber doch das Christentum hier eine höhere Stellung als das Heidentum und namentlich die Juden gewonnen, deren strenge Behandlung der Frau und doch leichte Behandlung der Ehescheidung echt orientalisch ist. Mit Recht hat man Jesus' tiefes Verständnis für das Weib betont, das sich vielleicht am schönsten in seinem wunderbaren Wort über Maria und Martha bekundet.

Damit steht die Betrachtung des Kindes in naher Beziehung. Die vielseitige Menschlichkeit der Antike hat das Wesen des Kindes verstanden: das zeigt uns namentlich die spätere griechische Kunst. Pädagogische Fragen beschäftigten dazu unaufhörlich jenes Zeitalter, in dem ein Juvenal den herrlichen Satz ausgesprochen hat: maxima debetur puero reverentia. Aber Christus' Empfindung für das Kind geht doch noch tiefer und wirkt weit ergreifender.

Als besonderer Feind des sittlichen Lebens gilt in jener Zeit die sexuelle Begierde. Gegen sie empfiehlt die Popularphilosophie die radikalsten Mittel: „Reiße aus deinem Herzen," ruft Seneca, „deine Lüste, sonst lieber das Herz selbst heraus." „Es heißt," führt Epiktet aus, „sofort den ersten Trieb in sich niederzuringen und die böse Begierde durch schöne Vorstellungen zu verdrängen." An die Wiederaufrichtung der Gefallenen aber glaubte der große Sittenprediger nicht, im Gegensatz zum Christentum, dessen sittlicher Optimismus weit größer war.

Das letzte Ziel des moralischen Daseins bleibt für jene Philosophen stets ein würdiger Tod. Die Antike hat den Tod

mit Recht unendlich ernst genommen und in erhabenem Geist zu verklären gewußt: alles Leben ist dem Stoiker dieser Periode nur Sterbenlernen. Ganz anders die Christen; das Beispiel ihres Herrn, der Glaube an seine und die eigne Auferstehung hat ihnen jede Todesfurcht genommen, ja, in Ignatius glüht schon jene Märtyrersehnsucht, die gerade der mit dem Problem des Todes ringenden Philosophie der späteren Antike unverständlich blieb. — —

* * *

Es konnte hier nur in ganz allgemeinen Umrissen eine Skizze der religiösen Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr. gegeben werden; die Quellen dieses ganzen Flußnetzes aufzudecken, war und ist noch unmöglich. Es galt in der Hauptsache zu verstehen, wie fest das Christentum mit seiner religiösen Umwelt verbunden ist, wie sein einfacher Gottesglaube, seine Mystik, seine Eschatologie, seine Ethik, ja auch sein soziales Denken untrennbar vom Bewußtsein der ganzen Zeit ist. Aber eine große wissenschaftliche Aufgabe ist hier noch der Zukunft vorbehalten, wohl einer sehr fernen Zukunft. Einmal müssen wir doch dazu kommen, eine möglichst synchronistische Darstellung dieser ganzen großen inneren Bewegung der Menschen des 1. Jahrhunderts zu erhalten, ein Werk noch über Wendlands bedeutende Schöpfung hinaus. Aber alle historische Forschung wird immer wieder mit dem Irrationellen rechnen müssen, mit dem unaufhellbaren Wunder der Persönlichkeit. Und die Religionsgeschichte wie die Geschichte der Menschheit überhaupt kennt kein größeres Wunder als Christus' unfaßbare Persönlichkeit.




UNIVERSITY OF CHICAGO
13 816 074

